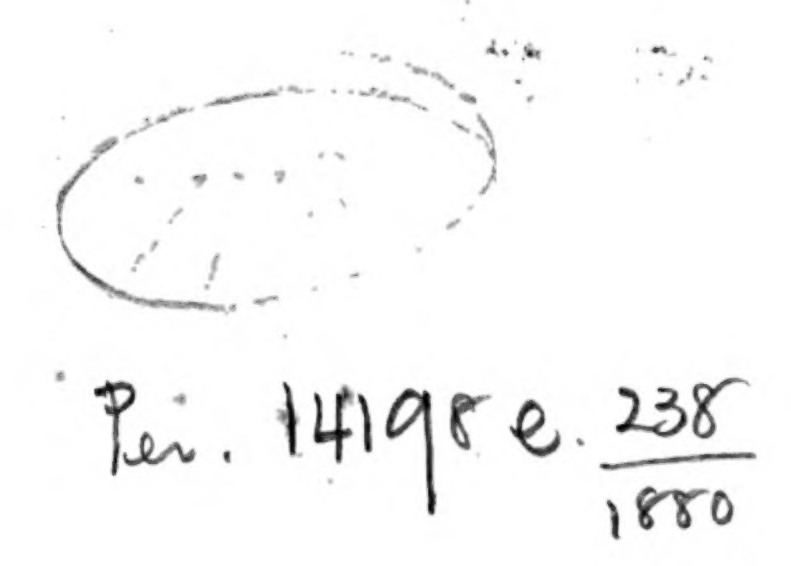
THEOLOGISCHE STUDIEN UND KRITIKEN, IN VERBINDUNG MIT D. GIESELER, D...





Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. G. Baur, D. W. Beyschlag, D. J. A. Dorner und D. J. Wagenmann

herausgegeben

von

D. J. Köstlin und D. E. Riehm.



1 8 8 0.

Dreiundfunfzigster Jahrgang.

Erster Band.

Gotha.

Friedrich Andreas Perthes.

1880.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. G. Baur, D. W. Beyschlag, D. J. A. Dorner und D. J. Wagenmann

herausgegeben

von

D. J. Köstlin und D. E. Riehm.

Jahrgang 1880, erstes Heft.





Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1880.

Abhandlungen.

1.

Die Wurzeln des Anselm'schen Satisfactions-begriffes.

Von

D. H. Cremer.

Je gewohnter und geläufiger jemand mit dem Begriffe der stellvertretenden Genugthuung im Sinne der orthodoxen evangelischen Dogmatik rechnet, desto fremder findet er sich immer wieder von der Anselm'schen Fassung und Durchführung desselben angemutet. Denn wenngleich die Anwendung der Begriffe der Genugthuung und des Verdienstes auf das Leiden Christi, welche bei den älteren evangelischen Dogmatikern mit einer gewissen Selbstverständlichkeit die Lehre von dem Werke Christi beherrschen, von Anselm stammt, so haben diese Begriffe doch, worauf namentlich Baur aufmerksam gemacht hat, im evangelischen Lehrbegriff wie im Sprachgebrauch des evangelisch-kirchlichen Lebens einen ganz anderen Inhalt als bei Anselm. Die gleiche Behauptung einer durch den Tod Christi für die Sünden der ganzen Welt geleisteten Genugthuung hat bei gleicher Berechnung der Aequivalenz einen durchaus verschiedenen, ja entgegengesetzten Sinn. Das Verdienst Christi, welches uns zugute kommen soll, wird auf beiden Seiten grundverschieden vorgestellt. Auf beiden Seiten wird der Begriff der satisfactio als etwas nicht bloß bekanntes, sondern selbstverständliches behandelt. Während nun aber der Begriff, wie er in der evangelischen Dogmatik erscheint, an und für sich schwerlich jemanden

befrembet, und nur seine Anwendbarkeit auf das Leiden Christi bzw. seine Erweiterung zu dem Begriffe einer stellvertretenden Genugthuung mit gewichtigen Bedenken zu rechnen hat, ist die Anselm'sche satisfactio, auch abgesehen von der Anwendung des Begriffes auf das Leiden Christi jedenfalls etwas unserem Vorstellungskreise sehr fern liegendes, so fern, daß man unwillkürlich fragt, wie Anselm überhaupt zu diesem scheinbar so merkwürdigen Begriffe gekommen ist. Die gewöhnliche Annahme, daß er den von Tertullian in den kirchlichen Sprachgebrauch eingeführten römisch-rechtlichen Begriff der satisfactio auf das Leiden Christi angewendet bzw. dieser Anwendung entsprechend umgestaltet oder ausgestaltet habe, ist völlig unhaltbar. Eine sorgfältige Erwägung und Vergleichung des Anselm'schen Satisfactionsbegriffes mit dem uns geläufigen römisch-rechtlichen Begriffe führt auf einen ganz anderen Ursprung. Die bisher noch nicht genügend überwundenen Schwierigkeiten der Schrift „Cur Deus homo" mögen den Versuch entschuldigen, diesen Ursprung und damit den eigentlichen Schlüssel zu der genannten Schrift aufzuzeigen.

Vergleichen wir zunächst den Satisfactionsbegriff der reformatorischen und nachreformatorischen Dogmatik mit demjenigen Anselms. Quenstedt läßt die Satisfaction zu Stande kommen durch die obedientia Christi vice nostri praestita, und zwar sowol durch die obedientia activa oder legis exactissima impletio, als durch die obedientia passiva oder perpessio poenae violatori legis inflictae. Bei Anselm dagegen hat das, was hier als obedientia activa bezeichnet wird, gar keinen satisfactorischen Werth; das Leiden Christi allein ist satisfactorisch, aber nicht als Leiden, als perpessio poenae bzw. obedientia passiva, sondern als Leistung und zwar als denkbar größte Leistung. Dort ist das Leiden Christi von Gott gefordert und auferlegt. Bei Anselm aber hat es seinen Werth gerade dadurch, daß es nicht von Gott gefordert wird und nicht gefordert werden kann. Ihm ist Christi Leiden satisfactorisch und zugleich stellvertretend nicht sowol, weil es unschuldiges Leiden, sondern weil es nicht schuldige Leistung des Gottmenschen ist. Christus leidet, was die Sünder als Strafe leiden, aber in dieser formellen Gleichheit geht die Ana-

logie des Leidens Christi mit der poena violatori legis inflicta auch auf. Es ist in Wirklichkeit durchaus kein Erleiden der Strafe an der Sünder Statt. Der Gedanke eines stellvertretenden Strafleidens hat für Anselm etwas geradezu unvollziehbares. Denn die satisfactio ist weder Uebernahme der Strafe seitens des Schuldigen, noch Uebernahme der Strafe durch einen anderen, sondern ihrem Begriffe nach Substitution der Strafe, hebt also die Strafe auf, sei's für den, der die Satisfaction leistet, sei's für den, zu dessen Gunsten sie geleistet wird. Die Anselm'sche satisfactio verhält sich zu der der protestantischen Dogmatik ebenso wie zu der des Hilarius und Ambrosius, bei denen wir diesen Begriff zuerst, wenn auch weder durchgreifend noch mit dem Erfolge allgemeinerer Anerkennung auf das Leiden Christi angewendet finden.

Die protestantische Dogmatik hat den Begriff der satisfactio aus dem theologischen und kirchlichen Sprachgebrauch aufgenommen in dem guten Glauben, daß er dort nichts anderes besage, als er ihr im Lichte der Rechtfertigungslehre zu enthalten schien und als die biblischen Ausdrücke *ἱλασμός, λύτρον, καταλλαγή, ὀφείλημα, ὑπόδικος* u. s. w. an die Hand geben oder voraussetzen. Sie will im Grunde nur mit den biblischen Vorstellungen von Schuld und Sühne rechnen, die in dem Begriffe der satisfactio sich geschickt verbinden, und geht deshalb auch in ihren Erörterungen immer wieder auf die Schrift zurück. Hilarius und Ambrosius dagegen bezwecken nicht, bestimmten biblischen Ausdrücken gerecht zu werden, oder für bestimmte biblische Vorstellungen einen möglichst entsprechenden, zusammenfassenden Ausdruck zu finden. Sie nehmen einen Begriff auf, den der Sprachgebrauch des römischen Rechtes ihnen darbot und verwenden ihn genau in dem Sinne, in welchem sie ihn kannten. Wenn Ambrosius sagt De fuga saec. 7: Christus accepit mortem ut impleretur sententia (Gen. 2, 17), satisfieret judicato per maledictum carnis peccatricis usque ad mortem. Nihil ergo factum est contra sententiam Dei, cum sit divinae conditio impleta sententiae, so ist dies genau der Sprachgebrauch des römischen Rechtes, welcher satisfacere sententiae, satisfacere judicatis ebenso sagt, wie satisfacere voluntati alicujus e. g. defuncti,

satisfacere stipulationibus. (Cf. Dirksen, Manuale latinitatis fontium juris civilis Romanorum s. v. satisfacere. — Heumann, Handlexicon zu den Quellen des römischen Rechtes s. v. satis.) Ambrosius sagt also, daß Christus durch Uebernahme des Todes dem göttlichen Strafurtheil über die Sünder Genüge geleistet oder entsprochen habe, so daß dieses Strafurtheil in dem Tode Christi seine Vollziehung gefunden habe, divinae conditio impleta sententiae. Vor ihm hatte schon Hilarius sich genau in derselben Weise ausgedrückt, z. B. zu Ps. 53, c. 12: passio suscepta voluntarie est officio ipsa satisfactura poenali; vgl. ebendas., c. 13: maledictorum se obtulit morti, ut maledictionem legis solveret. Beide, Hilarius und Ambrosius, sehen also das Leiden Christi als Strafleiden an. Es ist Genugthuung, nicht etwa rücksichtlich seines Zweckes, anderen zugute zu kommen, sondern rücksichtlich der Gerichtsforderung oder des göttlichen Strafurtheils, weil es, wie jedes Strafleiden, Verwirklichung des richterlichen Spruches ist, dem Willen oder der Festsetzung des Richters Genüge leistet. Derselbe Ausdruck, der vom Leiden Christi gebraucht wird, wird von jedem gebraucht, der seine Strafe verbüßt. Der Richter ist als der Fordernde gedacht, so daß zwischen Satisfaction und Strafe kein sachlicher Unterschied besteht, nur daß dieselbe Sache das eine Mal activisch, das andere Mal passivisch gedacht ist.

Ganz anders, ja entgegengesetzt bei Anselm. Zwischen Satisfaction und Strafe ist bei ihm ein sachlicher Unterschied. Wer Satisfaction leistet, braucht die Strafe nicht zu leiden. Satisfaction und Strafe schließen einander aus, denn die Satisfaction hat den Zweck und die Wirkung, die Strafe aufzuheben, und dies nicht bloß rücksichtlich der Bedeutung des Todesleidens Christi, sondern überhaupt. Auf diesem Unterschiede zwischen Satisfaction und Strafe beruht die ganze Ausführung der Schrift cur Deus homo. Necesse est, heißt es I, 15, ut omne peccatum satisfactio aut poena sequatur. Entweder satisfactio oder a non satisfaciente poenae exactio. Entweder peccatum solvere oder puniri. I, 15. 14. Si peccatum nec solvitur, nec punitur,

nulli legi subjacet, I, 12. Satisfacere ist peccatum solvere; was aber dieses peccatum solvere heißt, erhellt I, 11: Sicut qui laedit salutem alterius non sufficit, si salutem restituit nisi pro illata doloris injuria recompenset aliquid; ita qui honorem alicujus violat, non sufficit honorem reddere, si non secundum exhonorationis factam molestiam aliquid, quod placeat illi, quem exhonoravit, restituat. Also z. B. Schadenersatz und Schmerzensgeld zahlen. Solvere bezeichnet eine den zugefügten Schaden wieder gut machende („büßende") und die Kränkung vergeltende Leistung, welche die dem Vergehen oder Verbrechen sonst entsprechende Strafe aufhebt.

Woher dieser eigentümliche Begriff von satisfactio? Sofern es sich um den Anspruch des Verletzten und nicht um den Ausspruch des Richters handelt, dem Genüge zu leisten ist, könnte es scheinen, als sei nur der privatrechtliche Gesichtspunkt dem des öffentlichen Rechtes substituirt. Denn auch im römischen Recht gilt die Regel: qui accepit satisfactionem, injuriam suam remisit. Indes die Uebereinstimmung zwischen diesem Satze und dem Anselm'schen aut satisfactio aut poena ist nur eine scheinbare. Unter satisfactio ist dort die von dem Richter erkannte oder gebilligte Strafe als einer Forderung des Beleidigten Genüge leistend verstanden; sie ist und bleibt aber Strafe. So ist in den Pandecten Lib. 47, Tit. 10, l. 17, § 3 sqq. von dem Anspruch die Rede, den der von einem Sclaven Beleidigte hat. In arbitrio domini est, an velit eum verberandum exhibere, ut ita satisfiat ei, qui injuriam passus est. Oder er kann dem Beleidigten auf andere Weise Genugthuung geben. Aber si ante judicem dominus verberandum servum exhibuerit, ut satis verberibus ei fieret, et erit factum arbitratu alicujus, postea actor agere injuriarum perseverat, non est audiendus, qui enim accepit satisfactionem, injuriam suam remisit, d. h. nicht: der hat auf die Bestrafung verzichtet, sondern der hat nach der Regel: non bis in idem auf weitere Bestrafung verzichtet. Die Annahme der einen Art der Genugthuung schließt die andere aus. Somit hat auch in diesem Falle der Anselm'sche Satisfactionsbegriff mit dem des römischen Rechtes nichts gemein, denn auch

hier ist satisfactio = poena. Das Anselm'sche aut satisfactio aut poena muß anderswoher stammen, wenn es nicht ein dem Anselm eigentümlicher Satz ist.

Indes: necesse est, ut omne peccatum satisfactio aut poena sequatur, — daran erinnert Anselm seinen Schüler Boso, um e concessis argumentiren zu können, und das sieht nicht aus, wie ein neuer Anselm'scher Gedanke, wie eine Entdeckung, die noch erst bewiesen werden müßte, auch nicht wie ein unter gewissen Fällen zur Anwendung kommendes Princip, dessen Anwendbarkeit auf den vorliegenden Fall dann zu beweisen gewesen wäre. Beides würde Anselm nicht unterlassen haben. Omne peccatum — satisfactio aut poena — das ist ein von Boso bedingungslos zugestandener allgemeiner Satz, unter dessen Voraussetzung bis dahin schon verhandelt ist und der gerade an dem Punkte, an welchem die Verhandlung steht (I, 15), nicht vergessen sein will. Er lautet wie eine allgemeine, zweifellose, selbstverständliche Rechtsregel, — und ist dies auch.

Aut satisfactio aut poena, Buße d. i. Genugthuung oder Strafe ist die Grundregel des Strafrechtes der germanischen Völker, die wir in den Volksrechten der germanischen Stämme überall wiederfinden, nicht bloß im Heimatlande der Germanen, in Deutschland, sondern ebenso bei den skandinavischen Völkern im Norden, wie bei den Lombarden in Italien und den Westgothen in Spanien, wie letzteres die lex Wisigothorum ausweist. Nicht mit dem römischen Begriffe von satisfactio = poena rechnet Anselm, sondern mit dem germanischen Begriffe von satisfactio im Unterschiede von poena. Es ist jene Erscheinung im Rechtsleben der Germanen, die schon Tacitus so bemerkenswerth gefunden, daß er sie uns berichtet. Nicht bloß leichtere Vergehen werden, wie er bemerkt, mit einer Anzahl von Pferden oder Rindern gebüßt, von denen ein Theil dem Könige oder der Gemeinde, ein Theil dem Beschädigten oder seinem Geschlechte zukommt (Germ. c. 12), luitur etiam homicidium certo armentorum ac pecorum numero, recipitque satisfactionem universa domus (c. 21). Entweder verfällt der Unrecht Thuende, der Beleidiger der Friedlosigkeit und der Rache des Beleidigten

oder seines Geschlechtes, oder aber er bequemt sich zu einer Bußzahlung. „Will der Beleidigte seine Rache hintansetzen und Buße nehmen, so bleibt dem Beleidiger nichts übrig, als sich mit Geld zu lösen (die Haut zu lösen, Leben und Friede zu kaufen), aber nachher war er frei und sicher. Kann oder mag er die Buße nicht zahlen, so erwacht die Fehde und er wird der Gewalt des Beleidigten preisgegeben. Dann steht die Rache offen und es darf gleiches mit gleichem vergolten werden." (Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer, S. 647 f.) „Buße greift das Vermögen, Strafe Leib und Ehre des Verbrechers an; wo Strafe eintritt, findet keine Buße statt." (Ebendas., S. 680.) „Die Anwendung der Strafe aber war für den freien Mann Ausnahme, in der Regel konnte er sein Verbrechen durch Buße sühnen, wenn eine Strafe gesetzt war, mit Geld Haut und Leben lösen. Unfreie traf Strafe, theils weil sie der Buße unwürdiger erschienen, theils sie zu zahlen unvermögender waren; in vielen Fällen war aber auch ihnen vergönnt, sich durch Buße zu befreien." (S. 739.) Unter allen Bußen war die capitis aestimatio, das Wergeld, weit die bedeutendste; jeder Mensch nach Stand, Geschlecht und Alter hatte seine Taxe und diese Taxe regelte mehrere Geschäfte des Lebens, selbst die Buße anderer Verbrechen, die gar kein Todtschlag waren (S. 651; vgl. S. 658). So sagt in der Edda (Atlamal, S. 66 ff.) Atli zu Gudrun: „Mit Mägden tröst' ich dich und manchem Kleinod, schneeweißem Silber, wie du selbst es wählest." Gudrun aber erwidert: „Du magst mir nicht büßen meiner Brüder Mord: Was du thust oder lässest, leid ist mir Alles." In dem dritten Helgiliede (Helgakwida III, 34) spricht Dag zu seiner Schwester Sigrun, deren Gemahl Helgi er mit dem Spieße Odhins durchbohrt hatte: „Dir bietet rothe Ringe der Bruder, Ganz Wandilswe und Wigdalir; Habe dir halb das Reich dem Harm der Buße, Spangengeschmückte, den Söhnen und dir." Vgl. Helgakwida II, 11. 12: „Da sprachen Sigmunds Sprößling an um Gold und Schätze die Söhne Hundings. Zu vergelten hatten sie Güterraubs viel dem jungen Fürsten und des Vaters Tod. Nicht gewährte der Fürst die Buße, weigerte jegliches Wergeld den Söhnen." Daß die Buße nicht bloß für den Todschlag eintrat,

erhellt Gripispa 46, wo Sigurd fragt: „Was wird zur Buße der Brynhild genügen, da wir mit Tücke betrogen die Frau? Eide geschworen hab' ich der Edlen und nicht gehalten." Der Nibelungenhort ist seinem Ursprunge nach die Buße, welche die drei Asen Odhin, Loki und Hönir dem Hreidmar und seinen Söhnen Regin und Hafnir für den getödteten Sohn und Bruder Otr zahlten (s. Simrocks Edda, S. 307 f.). Es ist dies das sogenannte Compositionenprincip (compositio, das Sühngeld zur Ausgleichung der Schuld, vgl. Grimm a. a. O., S. 612), welches unter dem Einfluß des Christentums immer ausgedehntere Anerkennung gefunden (vgl. Wilda, Das Strafrecht der Germanen, S. 525 ff. Geib, Lehrbuch des deutschen Strafrechtes I, 179).

Allerdings findet sich der Ausdruck satisfactio für diese Buße in den Urkunden nicht so häufig, wie andere Bezeichnungen. Gewöhnlicher heißt die Buße multa, emenda. Indes er findet sich doch nicht bloß mehrfach (s. Grimm a. a. O., S. 649), sondern ist insbesondere im kirchlichen Sprachgebrauch der einzig übliche. Das Compositionenprincip des germanischen Strafrechtes hat bekanntlich den tiefgreifendsten Einfluß auf die Bußdisciplin und damit auf die ethischen Grundanschauungen der abendländischen Kirche geübt, wie dies die Bußordnungen derselben unzweideutig ergeben. (Vgl. Wasserschleben, Die Bußordnungen der abendländischen Kirche; mit einer rechtsgeschichtlichen Einleitung. Halle 1851.) Die Kirche hat dieses Princip in solchem Maße anerkannt, daß sie mit ihrem Einfluß auf die weiteste Anwendung derselben im weltlichen Strafrecht hingearbeitet hat, wodurch diesem sogar in spätester Zeit der Unterschied zwischen Bußen und Strafen fast abhanden gekommen ist, während er in der kirchlichen Disciplin und in der Lehre von der Buße theilweise noch bis heute von der römischen Kirche festgehalten wird. Die Möglichkeit und die Gewohnheit, sich dem geltenden weltlichen Rechte gemäß durch Erlegung einer „Buße" in Geld oder Vieh (auch Sclaven) von der Strafe zu befreien, hat zunächst in der abendländischen Kirche nach dem Eintritt der germanischen Stämme die öffentliche Buße der orientalischen Kirche fast verdrängt und die Privatbuße und Privatabsolution an ihre Stelle gesetzt („Buße" hier nun nicht im

deutsch-rechtlichen Sinne, sondern s. v. a. poenitentia) vgl. Wasserschleben a. a. O., S. 7f. 30ff. Die kirchliche Disciplin, die Bestimmung über die mensura poenitentiarum richtete sich nicht bloß nach der Art der Sünde, sondern zugleich nach dem Maß der geleisteten satisfactio, der gezahlten Buße, welche entweder auf die Pönitenzen angerechnet wurde oder auch in manchen Fällen, z. B. im Unvermögensfalle, durch Pönitenzen ersetzt werden konnte, bzw. mußte. Diese Möglichkeit der Umwandlung von Satisfactionen in Pönitenzen gieng schließlich so weit, daß schwerere Pönitenzen in leichtere verwandelt werden konnten. Die von den disciplinarisch auferlegten Fasten und Kasteiungen unterschiedene Buße, die überall bei Angriffen auf Leib, Leben und Vermögen eintritt, heißt nun satisfactio, die disciplinarisch auferlegten Leistungen dagegen poenitentiae. Bonaventura unterscheidet zwischen satisfactio als peccatorum condigna correctio und poenitentia als facti improbatio. Fructus poenitentiae est delicti correctio. Sed quia pro mensura delicti correctionis mensura pensanda est, ideo fructus poenitentiae dignos facere oportet. (De sex alis Cherubim, II.) An einer anderen Stelle (Compend. theol. verit., de sacramentor. virt. lib. VI, cp. 29) sagt er: Sicut in bellis et controversiis restituta amicitia non statim restituitur debitum illati damni, ita post remissionem culpae in contritione seu confessione remanebit debitum poenae satisfactoriae. Satisfactio debet respondere culpae in tribus, sc. in numero, in pondere, in mensura. Ueberall ist der ursprüngliche Begriff von satisfactio = „Buße" im Unterschiede von Strafe unverkennbar und hat sich bis heute in dem dritten Erfordernis der Buße nach römisch-katholischer Lehre, der satisfactio operis, erhalten. Zum Ueberfluß werde noch daran erinnert, welch' verhängnisvolle Rolle dieser Begriff in der Kirche zu spielen berufen war, indem aus ihr das Ablaßwesen erwachsen ist.

Aus all diesen Beobachtungen ergibt sich, daß satisfactio im kirchlichen Sprachgebrauch das Gegentheil von poena bezeichnet, die Befreiung von der Strafe bezweckt und in diesem Sinne dem Strafrecht der germanischen Völker entstammt. Anselm aber konnte das Wort im Gegensatze zu poena in keinem

anderen Sinne gebrauchen, als in welchem es ihm der Sprachgebrauch seiner Zeit darbot, d. h. in welchem sich nach germanischen Rechtsanschauungen und den Principien kirchlicher Disciplin Buße und Strafe unterscheiden bzw. einander ausschließen. In diesen Anschauungen war er aufgewachsen in seiner lombardischen Heimat, sie hatte er geltend zu machen, wenn er als Abt des normannischen Klosters und Gerichtsherr der Klosterunterthanen selber Recht zu sprechen hatte, — sie brauchte er als Erzbischof von Canterbury dort erst recht nicht zu vergessen, von wo aus gerade diese Anschauungen in die Bußdisciplin der abendländischen Kirche eingedrungen waren.

Dies Ergebnis widerspricht nun freilich, worauf schon hingewiesen ist, der traditionellen Angabe, nach welcher der Begriff der satisfactio von Tertullian in den kirchlichen Sprachgebrauch eingeführt und dann von Anselm zuerst auf die sühnende Bedeutung des Leidens Christi angewendet worden sein soll. Allein an dieser Angabe ist auch vieles, ja eigentlich alles zu berichtigen. Erstens ist Anselm, wie schon bemerkt, nicht der erste, der das Leiden Christi als satisfactio bezeichnet, sondern nur der erste, der es als satisfactio im Unterschiede von poena bezeichnet und unter diesem Gesichtspunkt betrachtet. Zweitens besteht eigentlich gar kein mit Tertullian beginnender eigentümlicher kirchlicher Sprachgebrauch des Wortes satisfactio, satisfacere. Außer in den Pönitentialbüchern findet sich das Wort bei den Schriftstellern der entsprechenden Zeit nur selten. Der spätere kirchliche Sprachgebrauch aber knüpft entschieden an den Gebrauch des Wortes in den Pönitentialbüchern an und nicht an Tertullian. Denn während Tertullian die poenitentia unter dem Gesichtspunkte einer satisfactio auffaßt oder als satisfactio bezeichnet, wird, wie eben erinnert worden ist, in dem späteren kirchlichen Sprachgebrauch zwischen satisfactio und poenitentia unterschieden. Endlich drittens aber würde, selbst wenn zwischen dem Sprachgebrauche Tertullians und dem späteren kirchlichen Gebrauche des Wortes eine größere Verwandtschaft bestände, der Sinn, in welchem Anselm das Wort auf das Leiden Christi anwendet, doch noch ein weitaus anderer, ja demjenigen entgegengesetzter sein, in welchem Tertullian

von der poenitentia als satisfactio redet. Die beiden letzten Behauptungen bedürfen nun des Beweises.

Tertullian, Cyprian und Augustin gebrauchen satisfactio von Buß- und ascetischen Uebungen. Die Aehnlichkeit mit dem späteren Gebrauche des Wortes in dem oben ausgeführten Sinne scheint unverkennbar, wenn z. B. Cyprian peccasse nec satisfacere entgegensetzt (De laps., p. 191 sqq.) oder wenn Augustin merita obedientiae und satisfactio miteinander verbindet (Serm. 351, 7) und Enchir. ad Laur. 70 sagt: nemini dedit laxamentum peccandi, quamvis miserando deleat jam facta peccata, si non satisfactio congrua deleatur. (Die Stellen s. ausführlicher bei Münscher, Lehrb. d. Dogmengesch., 3. Aufl., § 98.) Aber die Aehnlichkeit ist keine Uebereinstimmung. Einmal setzt die Ausdrucksweise der genannten Väter nirgend die satisfactio auch nur in ein entfernt ähnliches Verhältnis zur poena, wie Anselm es thut. Nie ist dieses satisfacere s. v. a. peccatum solvere, sondern nur expiare. Eben darum aber unterscheidet sie auch nicht satisfactio und poenitentia, wie es die Bußdisciplin der Kirche der germanischen Völker und überhaupt der späteren mittelalterlichen Kirche thut. Die poenitentia selbst wird als satisfactio bezeichnet, ebenso wie die ascetischen Uebungen, sofern durch sie dem Willen Gottes Genüge geschieht, und zwar allerdings nicht dem richterlichen Willen Gottes, aber auch nicht dem verletzten, sondern dem Willen, welcher das Gegentheil der Sünde fordert, um deren Sühnung oder Ueberwindung es sich handelt. Dies ist der Gedanke, der an einer Reihe von Stellen den Gebrauch des Wortes bestimmt und dem satisfacere zuweilen die Bedeutung „wieder gut machen" zu geben scheint. Cf. Tert. de poenit. 5: qui per delictorum poenitentiam instituerat domino satisfacere, diabolo per aliam poenitentiae poenitentiam satisfaciet. — Ibid. 7: offendisti, sed reconciliari adhuc potes. Habes cui satisfacias, et quidem volentem. De jejun. 3: quis dubitabit omnium erga victum macerationum hanc fuisse rationem, qua rursus interdicto cibo et observato praecepto primordiale jam delictum expiaretur, ut homo per eandem materiam satis Deo faciat, per quam offenderat, i. e. per cibi

interdictionem. Daß es gerade hier sich nicht um eine Buße im späteren kirchenordnungsmäßigen und criminalrechtlichen Sinne handelt, ergeben die voraufgehenden Worte: teneo igitur a primordio homicidam gulam tormentis atque suppliciis inediae puniendam, etiamsi Deus nulla jejunia praecepisset. Ebenso De cultu fem. I, 3. De pudic. 13, wo als officium poenitentiae angegeben wird jejuniis et sordibus et incuria omni et dedita opera malae tractationis carnem exterminando satis Deo facere. Man kann vielleicht behaupten, daß ein stetiger und allgemeiner Sprachgebrauch in Betreff dieses Wortes kaum habe entstehen können, da wir es z. B. bei Ambrosius in ganz anderer Bedeutung = Entschuldigung im Gegensatze zur poenitentia finden (Serm. 46: ergo Petrus prorumpit ad lacrimas, nihil voce precatus. Invenio quod fleverit, non invenio quod dixerit. Lacrimas ejus lego, satisfactionem non lego. Recte sane Petrus flevit et tacuit, quia quod defleri solet, non solet excusari, et quod defendi non potest, ablui potest.), — eine Bedeutung, die wiederum anders gewendet die Bedeutung „Abbitte" in sich schließt, auf welche Tert. de poenit. 4 hinweist: poenitentia non sola conscientia proferatur, sed aliquo etiam actu administretur. Is actus qui magis Graeco vocabulo opprimitur et frequentatur, exomologesis est, qua delictum Domino nostrum confitemur. Non quidem ut ignaro sed quatenus satisfactio confessione disponitur, confessione poenitentia nascitur, poenitentia Deus mitigatur. Cf. Aug. Enchir. ad Laur. 71: de quotidianis peccatis . . . quotidiana oratio fidelium satisfacit. Man wird auf's allerhöchste sagen können, daß die Verwendung des Wortes bei Tertullian u. s. w. dem späteren Sprachgebrauch, wie er sich infolge des Einflusses germanisch rechtlicher Anschauungen gestaltete, vorgearbeitet habe. Der Unterschied bleibt immer, daß das Hauptgewicht der satisfactio Tertullians auf das auferlegte und übernommene oder erwählte Leiden fällt, oder die Leistung dadurch Werth hat, daß sie ein Leiden ist, der Lust der Sünde entgegengesetzt, während im späteren kirchlichen Sprachgebrauche an Leiden an und für sich gar nicht, bei Anselm nur aus einem besonderen Grunde

und ohne Bedeutung für den Inhalt des Begriffes gedacht wird. Denn daß die satisfactio des Gottmenschen in der Uebernahme des Todesleidens besteht, liegt nicht im Begriff und Wesen der Genugthuung, sondern nur darin, daß eine andere Leistung, die Gott nicht fordern kann, also die nicht eo ipso nothwendig ist, außer dem freiwilligen Sterben des Gottmenschen nicht möglich ist. So ist es auch richtig, was oben gesagt wurde, daß der Sinn, in welchem Anselm das Wort satisfactio auf das Leiden Christi anwendet, ein weitaus anderer sei, als in welchem Tertullian die poenitentia damit bezeichne. Bei Anselm dient es dazu, die Passivität Christi in seinem Leiden zu verneinen, während bei Tertullian gerade die Passivität im Vordergrunde steht.

Indes auch wenn das Verhältnis Anselms zu dem Sprachgebrauche Tertullians ein anderes wäre, jedenfalls müßte dem Zwischengliede des Einflusses germanischer Rechtsgrundsätze auf die kirchliche Disciplin und den kirchlichen Sprachgebrauch größere Bedeutung beigelegt werden, als bisher geschehen ist. Die Thatsache läßt sich nicht verkennen, daß der Anselm'sche Begriff der satisfactio = peccatum solvere und entgegengesetzt dem puniri seine Wurzeln viel eher in den Rechtsanschauungen seiner Zeit, in dem geltenden kirchlichen und weltlichen Rechte hat, als in dem Sprachgebrauch der Väter.

Bestätigt wird dies nun und m. E. zur unzweifelhaften Gewißheit erhoben durch die Art und Weise, wie dieser Begriff die Verhandlungen bestimmt. Gerade der Punkt, oder vielmehr die beiden Punkte, die uns am fremdesten berühren, die Berechnung der Aequivalenz und die Rücksicht auf die Ehre Gottes, verlieren das Befremdende vollständig. Denn die Buße bringt es mit sich, daß sie einestheils der Verletzung, anderentheils dem Stande des Verletzten oder seiner Ehre entsprechend zu berechnen ist. Sobald aber die Sünde als zu büßendes Unrecht gegen Gott in Betracht kommt, kann sie nach germanischen Begriffen schwerlich anders aufgefaßt werden als unter dem Gesichtspunkte der Verletzung der Ehre Gottes. Es ist somit nicht im mindesten unbegründet und ein willkürlich eingeschobener neuer Gedanke, daß außer der Gerechtigkeit Gottes noch die Ehre Gottes in Betracht kommen soll,

um die mensura peccati zu bestimmen, nach welcher sich die mensura satisfactionis richtet. Ferner erhellt, warum die Zugehörigkeit dessen, der die Genugthuung leistet, zum menschlichen Geschlecht in der Weise betont wird, wie es II, 8 geschieht. Nachdem II, 6 bloß darauf hingewiesen war, daß er Mensch sein müsse, alioquin non satisfacit homo, wird II, 8 die Geschlechtsgenossenschaft genau in der Weise betont, in der bei den germanischen Völkern die Geschlechtsgenossenschaft, „alle Schwert und Spillmage, die an der Fehde Theil hätten nehmen müssen", zur Zahlung des Wergeldes mitverpflichtet und berechtigt war. Gerade diese beiden Momente der Verpflichtung und Berechtigung werden dort hervorgehoben. Ein novus homo, den Gott etwa schaffen könnte, non debebit satisfacere pro Ada, quia non erit de eo. Sicut enim rectum est, ut pro culpa hominis homo satisfaciat, ita necesse est, ut satisfaciens idem sit qui peccator aut ejusdem generis; aliter namque nec Adam nec genus ejus satisfaceret pro se. Allerdings fand diese Verpflichtung der gesamten Geschlechtsgenossenschaft nicht bei allen Bußen, sondern nur bei der vornehmsten, dem Wergelde, statt, welches die Grundlage und den Ausgangspunkt der Compositionen bildet. Daß aber gerade mit dem Wergelde die satisfactio, um welche es sich hier handelt, zusammengestellt wird, bedarf keiner Rechtfertigung mehr, nachdem I, 21 entwickelt worden ist, quanti ponderis sit peccatum. Weiter erklärt sich nun erst recht, warum Anselm von vorn herein solches Gewicht darauf legt, daß der Tod Christi als Leistung, nicht als Leiden betrachtet werden müsse, in welch letzterem Falle er ja nicht seinen Zweck erfüllen und satisfactio sein könnte, da er poena wäre. Daher die eigentümliche Argumentation: es gäbe überhaupt nur eins, was Gott nicht fordern könne und ihm nicht von selbst gebüre, nämlich der Tod des Sündlosen, und es gäbe nur Einen, der solches leisten könne, freiwillig sterben, nämlich den allmächtigen Gottmenschen. Wenn es aber mit der Bußleistung des Gottmenschen so steht, daß es nicht die gerichtlich festgesetzte und geforderte, sondern die freiwillig dargebotene, die einzig mögliche aber auch vollkommen hinreichende Leistung ist, wenn Gott, dem sie dargeboten wird, der Verletzte

und der Richter in einer Person ist, der als Richter über die Zulänglichkeit der Buße zu befinden hat, so fragt es sich nur noch, ob sie angenommen wird. Da sie ferner eine zwar ursprünglich dinglich gewerthete, aber der Natur des Verhältnisses entsprechend, in welchem sie gelten soll, eine durchaus persönliche Leistung ist, so erklärt sich das, was man unberechtigter Weise als eine neue, die Durchführung der bisher inne gehaltenen Linie unterbrechende Gedankenreihe bezeichnet hat, nämlich die Betrachtung der Leistung unter dem Gesichtspunkte des meritum. Es ist eine persönliche Leistung, für die Christus Anerkennung fordern kann. Ihre Anerkennung ist Annahme dieser nicht selbstverständlichen und gerade darum satisfactorischen Leistung. Der Gottmensch aber bedarf weder als Angehöriger des menschlichen Geschlechtes noch als Gott solcher Anrechnung für sich, so daß er sein Verdienst den Menschen zuwenden kann.

Es ist ein durch und durch fest gefugter und geschlossener Gedankengang, der sich uns wie von selbst ergibt, sobald wir dies m. E. allein richtige geschichtliche Verständnis des Anselm'schen Satisfactionsbegriffes gewonnen haben. Hase und Kahnis denken an die adelige Abkunft Anselms und an die Reminiscenzen des Rittersohnes, welche doch kaum mehr als die Betonung der göttlichen Ehre, nicht aber den Grundgedanken aut satisfactio aut poena erklären würden. Kahnis nimmt den Sprachgebrauch der damaligen Zeit hinzu, nach welchem Anselm die Genugthuung als eine Leistung bestimmt, die mehr als den verursachten Schaden zu restituiren hat. Wie richtig diese Verweisung auf den Sprachgebrauch seiner Zeit ist, haben hoffentlich die obigen Ausführungen nachgewiesen. An solch engen Zusammenhang aber nicht bloß mit dem Sprachgebrauch, sondern mit dem weltlichen und kirchlichen Rechtsleben der damaligen Zeit scheint Kahnis weniger gedacht zu haben. Ritschl leugnet die Beziehung auf das in dem germanischen Criminalrechte der damaligen Zeit statuirte Wergeld, weil es für Anselm nothwendig sei, die Leistung des Gottmenschen im Verhältnis zur Ehre Gottes als eine persönliche und nicht als eine dingliche darzustellen. Ja er leugnet die Beziehung auf das Criminalrecht überhaupt, weil Anselm, anstatt die Verletzung der gött-

lichen Ehre als strafbare Handlung nach dem öffentlichen Recht zu behandeln, sie lediglich auf conventionellem Wege nach der Analogie des Privatrechtes ausgleichen lasse. Ritschl denkt an die conventionelle Behandlung der Ehrverletzungen, wie sie sich bis in die Gegenwart erhalten hat. Indes er übersieht, daß das germanische Criminalrecht der damaligen Zeit wesentlich Privatrecht war, daß Anselm, wenn er einmal, wie Ritschl selbst zugibt, mit einem Rechtsbegriff rechnen wollte, nicht wohl anders konnte, als mit diesem wesentlich privatrechtlichen Begriffe des damaligen Criminalrechtes rechnen, daß endlich die Bedenken, welche eine Behandlung der vorliegenden Frage nach den Gesichtspunkten des Privatrechtes etwa erwecken könnte, sich dadurch beseitigen, daß Gott und die Gesamtmenschheit, letztere vertreten durch ihren Geschlechtsgenossen, einander gegenüberstehen, und daß es sich nicht um eine willkürlich festgestellte, sondern um eine vollkommen und ihrem Wesen nach genügende Ausgleichung der Ehrverletzung handelt. Es hängt zum Theil mit dem allmählichen Untergang der germanischen Volksrechte und mit dem wachsenden Einfluß des canonischen und des römischen Rechtes auf die criminalrechtlichen Grundanschauungen zusammen, wenn Thomas von Aquino zwar nicht im Stande ist, sich die Anselm'sche Auffassung von der Bedeutung des Todes Christi vollkommen anzueignen, aber noch ganz unter dem mächtigen Einflusse der Anselm'schen Doctrin stehend, darauf aufmerksam macht, daß zwar der Richter keine Schuld ohne Strafe vergeben könne, Gott indes, der keinen Vorgesetzten habe und selbst das höchste Gut sei, kein Unrecht begehe, wenn er handle wie ein Privatmann und eine gegen ihn selbst begangene Schuld vergebe, — ein Zeichen überdies, wie sehr seit Anselms Zeit die Rechtsbegriffe sich schon geändert hatten. Was endlich den Einwand betrifft, daß die Leistung des Gottmenschen unter dem Gesichtspunkte der germanischen Buße als eine dingliche betrachtet werden müsse, während es für Anselm nothwendig sei, sie als persönliche zu betrachten, so erledigt sich derselbe nunmehr gleichfalls, — erledigt sich ebenso, wie die von Ritschl in der Verbindung der Gerechtigkeit und der Ehre Gottes gefundene Schwierigkeit. Die erforderliche Satisfaction, bedingt durch die Gerechtigkeit, gewerthet nach der Ehre,

wird thatsächlich zuerst ganz in abstracto dinglich gewerthet, um zu ermitteln, wer sie leisten kann. Sobald dies feststeht, ergibt sich, daß sie in Wirklichkeit nur in Form einer persönlichen Leistung erfolgen kann, sowol um des willen, der sie leistet, als um des willen, dem sie geleistet wird. Daß die Bußleistung thatsächlich eine persönliche ist, steht somit dem Ursprunge des Satisfactionsbegriffes aus dem germanischen Strafrecht nicht im Wege, sondern ergibt sich aus den besonderen Verhältnissen, alterirt auch den Satisfactionsbegriff ebenso wenig, wie dies der Fall ist in der katholischen Lehre von der Buße und vom Verdienste, die ebenfalls unter dem Einflusse des germanischen Satisfactionsbegriffes sich ausgebildet hat. Nur die Anrechnung der Leistung des Gottmenschen auf seine Geschlechtsgenossen muß sich eigentümlich gestalten. Denn eine persönliche Leistung kann nur als meritum angerechnet werden, — auch darin ist Anselm ein Kind seiner Zeit.

Die Kritik wird anderswo als bei dem Verhältnis von justitia und honor Dei, der privatrechtlichen Natur dieses Satisfactionsbegriffes oder der quantitativen Abschätzung der Sünde einzusetzen haben. Diese Punkte liegen auf der Peripherie, während es sich um das Centrum, um die Frage handelt, ob es möglich sei, diesen Satisfactionsbegriff auf den Erlösungstod Christi anzuwenden. Unzweifelhaft kommt dieser Begriff im allgemeinen dem Rechtsgefühl viel mehr entgegen, als das Princip des römischen und des gegenwärtigen Criminalrechtes, in welchem zwar die Majestät des Gesetzes und das Recht der Gemeinschaft, aber nicht das Recht des Verletzten zur Geltung kommt. Die Anwendbarkeit jenes Begriffes aber auf den Erlösungstod Christi wird um so fraglicher erscheinen, je näher die paulinische Rechtfertigungslehre den Gedanken an eine stellvertretende Bedeutung des letzteren legt. Indes, auch abgesehen davon wird kaum jemand geneigt sein, den Satisfactionsbegriff Anselms, wie er sich uns erschlossen hat, aufzunehmen und zu vertreten. Selbst die Anhänger der obedientia activa können ihn ungeändert nicht brauchen. Aber die Prämissen Anselms werden sich vielleicht um so gehaltvoller und richtiger herausstellen. Denn schöner und wahrer läßt sich die wesensnothwendige gerichtliche

Reaction Gottes gegen die Sünde kaum darstellen, als es Anselm dort gethan, wo man fast vermuthen möchte, es habe ihm der germanische, namentlich nordische Gedanke der Friedlosigkeit vorgeschwebt (I, 15). Anselm wird fort und fort die Theologie nöthigen, bei der Erwägung des Geheimnisses der Versöhnung davon auszugehen und sich gegenwärtig zu halten, quanti ponderis sit peccatum. Ihm zuerst ist die Nothwendigkeit einer objectiven, geschichtlich vollbrachten Versöhnung aufgegangen, deren Thatsache er mit den Mitteln seiner Zeit und ganz im Geiste der Germanen zu begreifen versucht hat. Jedenfalls ist es eine mehr als interessante Beobachtung, wie der germanische Satisfactionsbegriff zwei so ungleiche Früchte erzeugt hat: auf der einen Seite eine der edelsten, wenn nicht die edelste Frucht der mittelalterlichen Theologie, auf der anderen dagegen die schändlichste Verhöhnung gerade der Satisfaction des Gottmenschen durch die Theorie und Praxis des Ablasses. Anselms Schrift ist auf dem Gebiete der christlichen Lehre dasselbe, was der Heliand auf dem der heiligen Geschichte ist, — ein Versuch, im germanischen Geiste die Geheimnisse des Himmelreichs zu erfassen und auszusprechen.

Greifswald, im März 1879.

2.

Der Ausbruch des antinomistischen Streites.

Von

G. Kawerau,
Pfarrer in Klemzig.

Es sind jetzt gerade fünfzig Jahre vergangen, seitdem Bretschneider in diesen Blättern einen Artikel über den Beginn des antinomistischen Streites veröffentlicht hat, dessen Ergebnisse seitdem

fast allgemein recipirt worden sind. Hatte bisher Plancks Urtheil gegolten, nach welchem nicht sachliche Differenz, sondern lediglich der unbändige Ehrgeiz Agricola's, „der seine kleine Person der theologischen Welt habe produciren wollen“, die Veranlassung zum Streit gegeben haben sollte, so hatte Bretschneider, ausgerüstet mit dem Material bisher unbekannter Melanchthon-Briefe, welches ihm seine Vorbereitungen zur Herausgabe des Corpus Reformatorum lieferten, den Grund des im Jahre 1527 ausbrechenden Streites in einer persönlichen Verfeindung zwischen Melanchthon und Agricola gesucht. Daß der über die „Articuli, de quibus egerunt per Visitatores“ entstandene Streit im wesentlichen nur ein ärgerliches Wortgezänk gewesen, stand auch ihm fest; nur daß er das Motiv zum Streite nicht ferner als Ehrgeiz, sondern als Rachsucht bezeichnet wissen wollte, unterschied ihn von Planck. Seit dem Erscheinen des Bretschneider'schen Artikels hat sich für uns das Material zur Beurtheilung jenes Streites besonders durch die Publication Brechers in der Ztschrft. f. h. Theol. 1872, Heft 3 nicht unerheblich vermehrt; außerdem aber liegt ein bisher ganz unbenutzt gebliebenes Material in den Schriften Agricola's aus der Zeit jenes Streites vor uns. Eine neue Untersuchung jenes Vorspiels zu dem 10 Jahre später in Wittenberg ausgebrochenen großen antinomistischen Streite mag daher wol gerechtfertigt erscheinen; vielleicht daß eine schärfere Beleuchtung jenes ersten Beginnes des Streites zwischen Agricola und den Wittenbergern auch einen sicheren Anhalt gewähren wird, um Agricola's Position in dem späteren Verlauf des Streites und sein Verhältnis zur Lehre Luthers — worüber die Meinungen der Theologen noch immer weit auseinandergehen — genauer fassen zu können.

Luthers Lehre vom Evangelium und von der Freiheit des Christen war aus der allertiefsten Sündenerkenntnis, unter der unmittelbaren persönlichen Erfahrung von der Macht des Gesetzes, den Sünder zu richten und ihm die Last seiner Verschuldung dem heiligen Gotte gegenüber zum Bewußtsein zu bringen, hervorgewachsen. Er hatte selber den Trost des Evangeliums erst dann zu schmecken bekommen, nachdem das Amt des Gesetzes zur Verdammnis des Sünders an ihm wirksam gewesen war. Seine Lehre

war der Niederschlag seiner innersten Erfahrungen gewesen: — darin lag der Zauber, die zündende Kraft, mit der sie die Herzen seiner Zuhörer ergriff; darin lag aber auch für die große Schar seiner Schüler, die an seinen Worten hiengen, die Schranke für ein volles und allseitiges Verständnis seiner Lehre. Wir werden ja doch nicht annehmen dürfen, daß auch nur der größere Theil jener Jugend, die voller Begeisterung in Wittenberg seinen Vorträgen auf Kanzel und Katheder lauschte, dieselbe Tiefe innerer Erfahrungen, denselben Ernst eines unter seiner Sündenschuld zusammengebrochenen, aber in Christo zum Frieden gekommenen Herzens zu seinen Vorträgen herzubrachte. Luthers Wort: „nihil vivificabitur, nisi prius mortificabitur“ [1]), konnte von ihnen wol nachgesprochen werden, war aber wol nur von sehr wenigen in der Tiefe erfahren worden, wie von Luther selbst. Den Mechanismus des römischen Gottesdienstes, das Veräußerlichende und Ungenügende des opus operatum, die Fessel menschlicher Satzungen hatten auch sie empfunden und griffen daher das lösende Wort Luthers mit Jubel auf; seine Schlagwörter machten sie sich zu eigen und wußten sie im Kampfe gegen Rom mit Eifer und mit Erfolg anzuwenden. Sowie sie aber den Versuch machten, Luthers Lehre nach Seiten ihrer Positionen zum System zusammenzusetzen, liefen sie Gefahr, die einzelnen Elemente seiner Lehre unrichtig zusammenzufügen und durch einseitiges Hervorheben, wie durch Uebersehen und Auslassen einzelner Stücke das Ganze zu verrücken und zu verderben. Es klang dann noch wie Luthers Lehre, die einzelnen Sätze waren auch wirklich von ihm entnommen, und doch war das Ganze ein anderes geworden.

So gieng es auch Agricola. Seit dem Frühjahr 1516 (Album, p. 61) hatte er zu Luthers eifrigsten und begeistertsten Schülern gehört. Gleichzeitig mit Melanchthon war er baccalaureus in bibliis geworden und hatte gleich diesem auch theologische Vorlesungen begonnen. Die von Luther ausgegebenen Schlagwörter von Gesetz und Evangelium, von guten Werken und Glauben kehren bei ihm in fast ermüdenden Wiederholungen wieder. Und wie es

---

1) de W. III, 114.

Schülerart ist, gerade die kühnsten und paradoxesten Worte des Meisters nachzusprechen, so bedient auch er sich in seinen frühesten Schriften mancher Aussprüche, die sich zwar mit Luthers Autorität decken konnten, aber doch im Munde jedes Andern als des Reformators selber höchst bedenklich klingen. So finden wir in seinen Vorlesungen über den Galaterbrief [1]) neben der Thesis: Opera non prosunt Christiano auch die kühne Umkehrung: Peccata non obsunt Christiano secundum Christianam libertatem. Si credit, non obsunt peccata, quominus sit filius Dei. Oder in den Annotationes in Evangelium Lucae (zuerst 1525 erschienen): „Alsbald du denkest, so und so sollt's in der Christenheit zugehen, es sollten feine, ehrbare, züchtige, heilige, keusche Leute sein und Keiner unrein, Keiner, der Unrecht thäte, so hast du des Evangelions schon gefehlet, denn Gott braucht darum solch Hauptstück, daß Einer heute ein Engel, morgen ein Teufel." [2]) Die ausschließliche Behandlung des Gesetzes als des Gegensatzes zum Evangelium, sowie die Erkenntnis, daß der Schaden in dem katholischen Kirchenwesen zum großen Theile aus einer falschen Anlehnung an das alttestamentliche Gesetz entstanden sei, führt den Lutherschüler zu einer immer einseitigeren Betrachtungsweise der Bedeutung und des Werthes der Offenbarung Gottes im Gesetz. Am tiefsten und umfassendsten spricht sich Agricola über das Gesetz in seinem Liede „Gottis recht vnd wunderthat wil vns herr Moses zeygen" [3]) aus, das wir zwar erst aus einem Druck des Jahres 1527 kennen, das aber, dem Inhalte nach zu schließen, wohl einige Jahre zuvor schon wird gedichtet worden sein. Hier erkennt Agricola an, daß in dem Gesetze ein auch für den Christen gültiges „Recht Gottes" gegeben sei, dessen Amt darin bestehe, uns unsere Sünden zu zeigen, allen eigenen Ruhm zu vernichten und den Sünder auf Christum zu weisen. Wen das verdammende Wort des Gesetzes zerschlagen habe, der werde aus der Tiefe zum Herrn rufen und Erbarmen finden. Aber das ist nur eine ver-

---

[1]) Vor 1525; handschriftlich in dem Collegienheft eines seiner Zuhörer auf der Stadtbibliothek zu Zwickau.

[2]) Ausgabe Haganoae per Amandum Farcallium 1526. 8. Bl. K 6 b.

[3]) Wackernagel, Kirchenlied III, 52.

einzelt bei Agricola sich vorfindende Anschauung. Meistens treibt ihn die Fassung des Gesetzes als des Gegensatzes zum Evangelium zu einer viel einseitigeren und engeren Bestimmung des Werthes des Gesetzes. In seinem Lukas-Commentar beschränkt er die Anwendung des Gesetzes bereits ganz scharf auf die rohe, heidnisch gesinnte Masse. Dieser möge das Gesetz als Zaum angelegt werden, dagegen den Spirituales gegenüber sei nur die Predigt des Evangelii statthaft. „Statim ut legibus regitur Christianismus, desinit Christianismus esse“ [1]). Paulus hebe in seinen Briefen stets mit der Verkündigung des Glaubens an, das sei immer das Erste, was er treibe. Dahinter predige er die Liebe, aber nicht in der Weise, daß er Mose gleich den Christen Gesetze vorschriebe, sondern nur in der Form der Bitte und Erinnerung [2]). Ja, das Gesetz erscheint ihm so sehr als Dränger und Feind, daß es ihm geläufig wird, unter den feindlichen Mächten, von denen uns Christus erlöst habe, statt der sonst gewöhnlichen Trias Sünde, Tod und Teufel (oder Hölle), Gesetz, Tod und Hölle zu sagen. Als er sich nun im Jahre 1526 zum ersten Male daran machte, für seine Eislebener lateinische Schule ein Schulbuch der christlichen Lehre auszuarbeiten, mußte seine Auffassung der Bedeutung des Gesetzes zu bestimmterem Ausdruck kommen. Das Büchlein liegt vor uns unter dem Titel: Eine Christliche kinder zucht ynn Gottes wort vnd lere. Aus der Schule zu Eisleben. Wittemberg durch Jorg Rhaw 1527 (die Vorrede ist datirt von Martini 1526). Wir finden uns nach dem vorher Bemerkten einigermaßen überrascht, wenn wir nun finden, daß er in diesem Buche dem Dekalog nicht nur die erste Stelle einräumt, sondern auch ihm eine recht ausführliche und zum Theil wohlgelungene Auslegung zu Theil werden läßt. Aber um so unbefriedigter lassen uns die einleitenden Worte „warum Gott das Gesetz gegeben“, da er hier nur den Gedanken ausführt, das Gesetz sei von Gott gegeben, um die Menschen zu beschweren und zu demütigen [3]). Denn indem es die

---

[1]) Annotat. in Luc. K 4b u. 6b.

[2]) Im Galaterbrief zu Kap. 1.

[3]) In der latein. Ausgabe „Elementa pietatis“ 1527 lauten die be-

Sünden aufdecke, treibe es zur Verzweiflung an sich selbst. Die menschliche Natur könne nicht aus sich selbst zu einem neuen Herzen gelangen, Fleisch und Blut suchten vielmehr beständig nur ihr Gelüsten und Begehren, darum habe Gott der menschlichen Natur im Gesetze den „Knüttel beim Hunde" gegeben, damit sie nicht allzu geil, sondern ein wenig zahm werde. So weist Agricola zwar auf Röm. 3, 20 hin („durch's Gesetz kommt Erkenntnis der Sünde"), aber er weiß die Stelle durchaus nicht zu verwerthen, und vermag schließlich doch nur das Gesetz als den „Knüttel beim Hunde", also als den Zügel der wilden Fleischesnatur zu charakterisiren. Wir erkennen diese Einseitigkeit sofort, wenn wir in demselben Buche den Abschnitt „von der Buße" aufschlagen. Würde er mit Röm. 3, 20 Ernst machen, so müßte er das Gesetz in Relation zur Buße des Menschen setzen. Das ist aber absolut nicht der Fall. Es muß uns schon auffallen, daß, während er mit dem Gesetz anhebt, er seine „christliche Lehre" mit dem Abschnitt von der Buße beschließt. Des Gesetzes geschieht mit keiner Silbe dabei Erwähnung; Buße bezeichnet er vielmehr ohne nähere Vermittlung als ein Werk des heiligen Geistes, den Christus dem Menschen aus Gnaden schenkt. Sie ist nicht etwa die Pforte, durch die der Mensch zum Glauben hindurchdringt, sondern selber eine Wirkung, ein Erzeugnis des Glaubens, denn er definirt sie als „ein neues Herz und andere Gedanken", sie besteht nicht in dem Empfinden des Gottesgerichtes über die Sünde, sondern darin, daß ein Mensch das Böse, das früher an ihm war, nicht mehr thut. Buße ist ihm durchaus identisch mit Heiligung, wie er schon im Lukas-Commentar (zu Kap. I) mit den Worten angedeutet hat, Buße sei novae creaturae vocabulum, quae de die in diem innovatur.

Mit dieser Auffassung der Buße meint zwar Agricola recht eigentlich in Luthers Sinn zu lehren: seine Definition der Buße geschieht, wie wir aus verschiedenen Stellen nachweisen können, in bewußter Anlehnung an Luthers berühmte erste These „Christus .. omnem vitam fidelium poenitentiam esse voluit". Und doch

---

treffenden Worte: declaravit deus, legem in hoc a se condi, ut gravaret jugo intolerabili omnem animam viventem.

trifft er Luthers Sinn nicht, da er vergißt, daß nur durch Buße zum Glauben zu kommen ist, und da er ferner in der Definition der Buße das so wesentliche Moment, daß der Sünder seine Sünde als Schuld erkenne und bereue, gänzlich außeracht läßt. Aus seiner falschen Auffassung des Verhältnisses von Glauben und Buße zu einander resultirt seine Verlegenheit, daß er dem Gesetz eine Beziehung auf den Christen durchaus nicht zu geben weiß.

Außer an jene erste These von 1517 lehnte Agricola seine Lehre vom Verhältnis der Buße zum Glauben besonders an Luthers Schrift de captivitate babyl. an; und auf den ersten Blick will es allerdings scheinen, als gebe er nur wieder, was er dort von Luther ausgesprochen gefunden. Nicht nur das von Agricola besonders betonte Schriftwort Jonas 3, 5 finden wir dort von Luther der katholischen Lehre von der Buße entgegengestellt, sondern wir lesen, vor allen Dingen solle der Glaube erweckt werden; wenn dieser erlangt sei, würden Reue und Trost von selbst unfehlbar nachfolgen; ein zerschlagenes Herz sei allein ein Werk des Glaubens (Walch XIX, 101. 102). Aber ein genaueres Eingehen auf Luthers Gedanken zeigt uns doch eine sehr erhebliche Differenz. Denn Luther faßt hier das Wort Glauben nicht in irgend welchem Gegensatz gegen eine durch Gottes Gesetz gewirkte Buße, sondern im Gegensatz gegen menschliches Verdienst. („Sie haben die Reue also gelehret . . als welche da nicht wäre ein Werk des Glaubens, sondern ein Verdienst".) Luther will die Buße als eine von Gott durch sein Wort im Herzen gewirkte einer Reue gegenüberstellen, die als ein Werk eigenen Willens und daher auch als eigenes Verdienst gepriesen wurde. Das auf's Menschenherz wirkende Gotteswort scheidet Luther aber auch an dieser Stelle scharf in „göttliche Drohungen, die das Gewissen zerknirschen und also eine Ursache der Reue sind", und in „göttliche Verheißungen, die das zerknirschte Gewissen wieder erheben, trösten und erhalten und eine Ursache des Trostes sind", d. h. also in Gesetz und Evangelium. „Ursache der Reue" ist ihm demnach zunächst die unbewegliche Wahrheit des göttlichen Gesetzes; der Weg aus der Sünde zur Gnade beginnt mit „Erzittern, Erschrecken und Gewissenszerknirschung". Aber diese Empfindung des richtenden und

verdammenden Gotteswortes, die demütige Unterwerfung des Herzens unter das Gottesurtheil über die Sünde befaßt Luther hier mit in das Wort Glauben; dieser erscheint als fides minarum und fides promissionum Dei zugleich.

Bei dem allen war Agricola sich eines Gegensatzes oder auch nur einer Abweichung von der Lehre Luthers natürlich nicht bewußt, er hielt sich vielmehr für einen treuen Bewahrer des reinen Evangeliums Luthers. Die Abweichung bestand ja auch nur darin, daß er einzelne Sätze Luthers in seiner Lehrform allmählich hatte zurücktreten lassen; was er lehrte, war alles noch dem Lehrbegriff Luthers entlehnt, es war nur nicht die volle Lehre. Zu einem Conflict konnte es daher auch nur dann kommen, wenn von anderer Seite gerade die von Agricola zurückgeschobenen und vergessenen Lehrsätze mit Nachdruck in den Vordergrund gerückt und als Kriterium reiner evangelischer Lehre hingestellt wurden. Das geschah durch die im Sommer 1527 in Druck ausgegangenen Articuli de quibus egerunt per Visitatores Melanchthons. Dieses Schriftchen, die Vorarbeit zu der umfassenden deutschen Schrift vom „Unterricht der Visitatoren", daher auch von Melanchthon nicht für die Oeffentlichkeit bestimmt [1]), war der erste bedeutende Reactionsversuch gegen das immer fühlbarer gewordene Unheil, das so mancher evangelische „Gnadenprediger" anrichtete. Ohne tieferes Verständnis der evangelischen Lehre, vor allem ohne tiefere Heilserfahrung wurden die Schlagwörter von Freiheit und Glaubensgerechtigkeit in das Volk hineingeworfen, wurde gegen Rom und damit zugleich gegen kirchliche Ordnungen überhaupt als gegen gesetzliches Wesen geeifert; die Gnade wurde auf eine Weise gepredigt, auf welche sie nothwendig zum Deckmantel der Bosheit werden mußte. Die Vorwürfe, welche katholische Gegner gegen die Predigtweise der Evangelischen erhoben [2]), waren gewiß in vielen Fällen nicht unbegründet. Als einen unter vielen, welche das

---

[1]) Corp. Ref. I, 919: libellus .. minime in hoc ut ederetur scriptus, Witebergae me inscio excusus est.

[2]) z. B. Cochleus im Comment. de actis et scriptis M. Lutheri 1549, p. 96. 97. — G. Wicel in seinem „Euangelion Luthers" u. v. A.

Evangelium mit Unverstand predigten, nennt uns Melanchthon den Joh. Aureus: „putant unum hoc esse docere Evangelium, summa contentione atque amarulentia debacchari velut e plaustris adversus eos, qui a nobis dissentiunt“ [1]. Auch in Agricola's Predigten aus jener Zeit [2]) finden wir viel Polemik gegen Rom und daneben viel Gnadenverkündigung; wie man zu Christo komme, auf was für Voraussetzungen die Lehre vom seligmachenden Glauben basirt sei, mit einem Worte die Predigt der Buße suchen wir vergeblich in ihnen. Da lehrt nun Melanchthon in jenen Articuli, zweierlei habe ein Prediger zu lehren: die Predigt der Buße und die der Sündenvergebung. Es werde so viel vom Glauben gepredigt; aber niemand könne verstehen, was Glauben sei, wenn nicht zuvor Buße gepredigt sei. Es heiße neuen Wein in alte Schläuche schütten, wenn man Glauben verkündigen wolle ohne vorangegangene Lehre von der Buße, von der Furcht Gottes und vom Gesetz. Gesetzespredigt treibt zur Buße, daher ist der Dekalog fleißig auszulegen. Buße ist Vorbedingung des Glaubens: ita tractent fidem, ut dicant non posse sine poenitentia existere; fides non potest concipi nisi in corde contrito. So weist er dem Dekalog seine Stelle am Eingange aller christlichen Lehre zu; und hernach wieder, wo er von der Heiligung der Gläubigen, der Ertödtung des alten Menschen handelt, weist er abermals auf den Segen hin, den hiebei fleißiges Verkündigen des Gesetzes schaffen werde. Melanchthon beschränkt also keineswegs wie Agricola den Gebrauch des Gesetzes auf die rohe heidnische Masse, die „gentes“, behandelt überhaupt nicht die Leute nach dem Schema „weltlich und geistlich Gesinnte“, sondern verfährt im Geiste des Lutherwortes, daß, wer ein Christ sei, eben noch nicht ein Christ sei, und daher auch noch des Ge-

[1]) C. Ref. I, 898. Vgl. auch C. Ref. IX, 39. de W. III, 114.

[2]) Er veröffentlichte in den Jahren 1526 u. 1527 Predigten über den Colosserbrief, über den 90. (d. h. 91.) Psalm und über das Evangelium von Pharisäer und Zöllner. In letztgenannter betet er: „Ich will gern ein Sünder bleiben, allein laß mir Deine Hülfe widerfahren, und sei mir gnädig als deiner armen Kreatur.“ Bl. Aiiij.

setzes zur Vertiefung seiner Sündenerkenntnis und zur Förderung in der Heiligung bedürfe. Und Buße ist ihm nicht, wie dem Agricola, eine dem Glauben naturgemäß nachfolgende Bethätigung des neuen Menschen, sondern das dem Glauben sowol bei seinem ersten Erwachen, wie bei seiner nachfolgenden Bewährung beständig vorangehende und zu Grunde liegende Erfahren des züchtigenden und verdammenden Gottesgerichtes über die eigene Sünde. Melanchthons Artikel erregten nicht nur auf katholischer Seite, sondern auch bei vielen evangelischen Predigern großes Aufsehen. Sie hatten einen wunden Punkt in der Lehrpraxis vieler getroffen. Daß auch Agricola, so wenig er wohl persönlich von Melanchthon gemeint worden war, sich getroffen fühlte, kann uns nach dem vorher Bemerkten nicht verwundern. Da er aber überzeugt war, mit Luther völlig übereinzustimmen, so konnte er nur Melanchthon des Abfalles beschuldigen und mußte in das Geschrei vieler, daß er „wieder rückwärts kröche“, einstimmen. Er gab jetzt seiner eigenen Auffassung der Glaubenslehre im Gegensatz zu jenen Artikeln eine schärfer ausgeprägte Gestalt und fing mit dem alten Freunde Streit an. Ersteres geschah in der im Herbst 1527 von ihm ausgearbeiteten zweiten katechetischen Schrift „130 gemeiner Fragestücke für die jungen Kinder“, deren Vorrede vom Montag nach Martini 1527, also wenige Tage vor dem Torgauer Convent datirt ist; letzteres in jenem „ersten antinomistischen Streite“, der im November 1527 durch Luthers Vermittlung einen (vorläufigen) Abschluß fand.

Aus dem Gesagten erhellt schon, daß keine Ursache vorliegt, nach besonderen persönlichen Motiven zu suchen, welche zu diesem Streite Anlaß gegeben haben sollten. Bretschneider glaubte den Ausbruch des Streites damit erklären zu können, daß er auf eine Verstimmung aufmerksam machte [1]), die unter den alten Freunden Melanchthon und Agricola dadurch entstanden sei, daß ersterer 1526 eine theologische Professur in Wittenberg angenommen, zu welcher er zuvor dem Freunde selbst Aussichten erweckt hätte. Allerdings erlitt das Freundschaftsverhältnis, das während ihres

---

[1]) Stud. u. Krit. 1829, S. 741 f.

Zusammenlebens in Wittenberg sehr innig gewesen war, im Jahre 1526 eine bedenkliche Trübung; aber die Verstimmung war schon wieder ausgeglichen, als jener antinomistische Streit ausbrach [1]).

Bretschneider irrte in der Annahme, Agricola sei nur wider Willen, als er im Sommer 1525 von Frankfurt a. M. zurückgekehrt sei, in's Schulamt nach Eisleben gezogen, er habe nämlich auf eine Professur in Wittenberg gerechnet gehabt. Nicht nur versichert Agricola selbst ausdrücklich, es sei sein lebhafter Wunsch damals gewesen, „sich an einen Ort verkriechen und heimlich sein und bleiben zu können, wo er Sprachen lernen und sein Weib und seine Kinderlein in der Stille zu Gottesfurcht und aller Ehrbarkeit aufziehen könnte; er sei daher auch desto williger in seine Vaterstadt gezogen und habe mit Freuden das Wort Jesajä gesungen: Secretum meum mihi" [2]); sondern seine Berufung nach Eisleben war schon vor seiner Reise nach Frankfurt eingeleitet worden, und war nur durch den Ausbruch des Bauernkrieges und durch seine Entsendung nach Frankfurt bis in den Herbst 1525 hinausgeschoben worden. Von einer Enttäuschung über diesen Ruf und einer Verstimmung darüber konnte also keine Rede sein. Daß ihm daneben der Abschied von den Freunden in Wittenberg schwer geworden war, und daß Melanchthon in zärtlichen Worten ihn zu trösten und ihm die Annehmlichkeiten seiner neuen Stellung in's Licht zu stellen suchte [3]), kann nicht beweisen, daß er widerwillig dem Rufe nach Eisleben gefolgt sei. Nun war es aber Melanch-

---

1) Die Briefdata, welche Bretschneider bei seiner Darstellung a. a. O. und hernach im Corp. Ref. für verschiedene Briefe jener Tage angenommen hat, und auf denen z. B. auch Schmidts Schilderung in seinem „Melanchthon", S. 150f. beruht, müssen nach den von Brecher, Zeitschrift f. histor. Theol. 1872 veröffentlichten zweifellos richtigen Daten mehrfach corrigirt werden. So ist C. R. I, 785 N. 367 schon am 20. Dec. 1525, nicht erst im Jan. 1526 geschrieben, I, 818 No. 405 stammt nicht, wie Bretschneider muthmaßte, aus dem Sept., sondern vom 15. Jan. 1526 und bildet den Schluß von I, 785 No. 367 u. a. m.

2) Historie des Leidens, 1543. Bl. Aij.

3) C. Ref. I, 757. 758; X, 504. 505.

thon selbst, der ihm, nachdem er wenige Monate erst in seinem neuen Amte gearbeitet hatte, das Herz schwer machte durch die Mittheilung, es solle in Wittenberg eine neue theologische Professur creirt werden; man rede zwar davon, ihm selbst diese neue Last aufzulegen, aber viele Gründe, namentlich die Rücksicht auf seine schwache Gesundheit schreckten ihn ab, anzunehmen. Daneben werde aber auch Agricola für diese Stelle genannt, und bitte er ihn, wenn die Liebe zu seiner Vaterstadt ihn nicht zu fest in Eisleben binde, ernstlich an die Sache zu denken. Man werde ihn zwar nicht sofort berufen wollen, sondern ihn erst die Schulorganisation in Eisleben vollenden lassen; aber dann sei es die Hoffnung vieler, ihn wieder an die Universität zurückkehren zu sehen und seines Geistes sich erfreuen zu können [1]). Es ist ein wunderlicher Brief: auf der einen Seite redet Melanchthon, als könne er das ihm zugedachte Amt nicht annehmen, und liege es nur an einer Erklärung Agricola's (neque dubitare debes quin, si libeat redire, honestam conditionem tibi nostri delaturi sint), um die Stelle alsbald zu erhalten, — auf der anderen Seite läßt er verlauten, er habe bereits eine Gehaltszulage darauf hin (ea conditione), daß er das neue Amt mitübernehme, empfangen und vertröstet er den Freund diplomatisch mit Hoffnungen, die er in unsichere Ferne rückt. Agricola, dem ja ohne Zweifel sehr bald bekannt werden mußte, daß Melanchthon, wenn auch mit wiederholten Ablehnungsversuchen, doch dem Drängen Luthers entsprach und die Professur factisch übernahm, konnte von diesem seltsamen Briefe (den auch Bretschneider als sehr „unklug" charakterisirt hat) nicht gerade angenehm berührt werden. Er nahm die Schmeicheleien, die ihm Melanchthon gesagt hatte, für Spott und antwortete ihm im übrigen (wie wir aus dem nächsten Schreiben Melanchthons erkennen), er gedenke in Eisleben zu bleiben und die Eislebener seien auch willens, ihn hier zu halten. Melanchthon war dem alten Freunde gegenüber in eine höchst peinliche und zweideutige Stellung gerathen, aus der er sich mit den ausgesuchtesten Complimenten herauszuziehen bemühte. Aber wir begreifen,

[1]) C. Ref. I, 784. — Zeitschr. f. hist. Theol. 1872, S. 354.

wie gerade diese überströmenden Zärtlichkeiten übel angebracht waren, um bei dem verstimmten Freunde den unangenehmen Eindruck jenes Briefes zu verwischen; sie mußten vielmehr den Eindruck verstärken, daß jener kein ganz reines Gewissen ihm gegenüber habe. Melanchthon hoffte nun durch eine persönliche Aussprache die Verstimmung zu beseitigen, daher er in jedem nachfolgenden Briefe einen Besuch in Eisleben in nächste Aussicht stellte. Aber es wollte sich nicht machen. Als er im October 1526 Mansfeld berührte, ließ er Agricola durch einen Boten bitten, zu ihm dorthin herüberzukommen; dieser konnte aber nicht abkommen. Und als er bald darauf selber nach Eisleben kam, fand er Agricola nicht zu Hause, der im Auftrage des Grafen abwesend war. Schmidt[1]) hat die Sache so darstellen wollen, als sei Agricola absichtlich ausgewichen, „er ließ sich nicht sehen"; allein dann hätte seine Frau nicht so dringend gebeten, auf die Heimkehr ihres Mannes zu warten, und eben daß sie „in aula" nach dem Tage seiner Rückkehr sich erkundigten, beweist, daß er in gräflichem Auftrage auf Reisen war[2]). Vielmehr finden wir seit jenem verfehlten Besuche die Freundschaft zwischen beiden wiederhergestellt. Wir sehen das aus einem Briefe vom zweiten Weihnachtstage d. J.[3]), in welchem sich Melanchthon nicht nur für ein Weihnachtsgeschenk des alten Freundes bestens bedankt, sondern aus welchem auch hervorgeht, daß sich Agricola wieder in theologischen Fragen mit Bitten um Rath und Auskunft an ihn gewendet hatte — und das thut man sicher nicht, solange man dem Freunde grollt. Wir erkennen das ferner aus der in derselben Zeit von Agricola vorgenommenen Verdeutschung des Melanchthon'schen Römerbriefes[4]), die doch auch ein Zeugnis freundlicher Beziehungen beider zu einander ist.

Nach dem Bemerkten müssen wir den Versuch, den Ausbruch des antinomistischen Streites aus einer Verstimmung Agricola's

---

1) Melanchthon, S. 151.
2) C. Ref. I, 827.
3) C. Ref. I, 853. — Vgl. Zeitschr. f. hist. Theol. 1872, S. 357.
4) Agricola's Vorrede vom 20. Jan. 1527.

gegen Melanchthon herzuleiten, als unzutreffend zurückweisen. Mag jener eben wieder geheilte Riß sich noch in der Form des Vorgehens gegen Melanchthon bemerklich machen, so lagen doch so tiefe materielle Lehrdifferenzen zwischen beiden vor, daß wir in diesen den ausreichenden Grund für den Ausbruch des Streites vor uns haben. Denn es will wohl beachtet sein, wie nun, nach Erscheinen der Articuli de quibus egerunt per Visitatores, Agricola seine Lehrweise im Gegensatz zu Melanchthon präcisirt hat.

Harmlos führen sich seine „130 Fragestücke" ein als aus dem Bedürfnis der Elementarschüler erwachsen, für die sich die „christliche Kinderzucht", die er ein Jahr vorher geschrieben, nicht als brauchbar erwiesen habe. Aber es muß sofort auffallen, wie er jetzt dem Dekalog, dem er in der früheren Schrift den ersten Platz und eine breit ausgeführte Auslegung gewährt hatte, fast den letzten Platz zugewiesen hat, und derselbe mit wenigen erklärenden Worten erledigt wird. Und was er jetzt vom Gesetze lehrt, ist so beschaffen, daß wir es als Inconsequenz oder als Accommodation an den Schulgebrauch bezeichnen müssen, daß er dasselbe nicht gänzlich beseitigt hat. Denn in einer nahe an gnostische Ideen anstreifenden Weise schildert er uns die Oekonomie des Gesetzes als einen verfehlten Versuch Gottes, auf die Menschen einzuwirken. Zuerst habe es Gott mit dem in's Herz eingeschriebenen Gewissensgesetz versucht, aber die Bosheit der Menschen sei größer gewesen, als dieser in's Herz geschriebene „Gedanke". Darauf habe Gott einen zweiten Versuch gemacht, den Menschen zu helfen, indem er sich ein Volk zum Eigenthum erwählt, diesem ein geschriebenes Recht gegeben und also auf dem Wege des Drohens und Strafens es versucht habe. „Aber es ist alles verloren." „Gott sahe, daß es wahr wäre, je mehr Schläge, je fauler. Da gedachte er: Ich sehe wohl, ich muß die Welt zuvor lieben und ihr gutes thun. Ich will mich thörlich stellen und will sie mit Gutthaten gewinnen, ich will ihr meinen Sohn schenken, der soll ihnen mein Herz öffnen." (Frage 75—78.) Er kennt jetzt nur noch eine einzige Function des Gesetzes, nämlich das Dringen und Zwingen, das Strafen und Peinigen. Er sieht das Gesetz nur als ein Strafgesetzbuch an, es ist „der Juden Sachsenspiegel", und

diese einzige Function des Gesetzes hat Christus für den Christen völlig beseitigt (Frage 15. 104—106). Der ganze Proceß der Heilsaneignung verläuft, ohne daß das Gesetz an irgend einem Punkte zur Mitwirkung käme. Wie wird nämlich ein Mensch gläubig? „Gott läßt unter die ungläubige Welt Christi Tod und Auferstehung predigen, nämlich, daß es ihr zugut geschehen, und sie durch Christi Blut Gott versöhnt sei. Welchen nun das Blut Christi rühret, und wem diese Predigt wohl gefällt, den zieht der Vater zu Christo und besprengt ihn mit dem Blut Christi. Derselbe glaubt den Worten der Predigt, er sieht und erkennt die Güte Gottes, die ihm verkündigt ist. Auch sieht er nun seinen Irrtum und Gebrechen, er schreit über seinen Unglauben, d. h. er büßet, reuet und klaget und hütet sich mit Fleiß, daß er den nicht mehr erzürne, der ihm so viel verziehen hat“ (Fr. 11. 66. 67). Und das ist nicht etwa eine zufällige Incorrectheit des Ausdruckes, daß Agricola den Sünder erst läßt gläubig werden und dann zur Buße kommen, sondern mit größtem Nachdruck macht er dies als evangelische Anschauung der des Papstes gegenüber geltend. Dieser lehre: „Erst betrachte und bekenne deine Sünden, dann wirst du der Gnade würdig werden. Aber das Evangelium predigt zum ersten die Genugthuung Christi, zum anderen aber predigt es auch, wie wir büßen sollen.“ Paulus predige den Römern elf Kapitel hindurch, wie sie zum Erbe Gottes durch Glauben kommen könnten, und dann erst mahne er die Gläubigen, in einem neuen Leben zu wandeln. Er habe Heiden und Juden nicht erst „mit Gesetzen, Furcht und Schrecken vor Gottes Gericht und Betrachtung ihrer Sünden drücken und beschweren“ wollen, sondern habe mit Christi Genugthuung und Auferstehung den Grund gelegt ohne zu scheuen, daß etwa rohe Christen daraus werden möchten, welche die ihnen dargebotene Freiheit übel gebrauchen möchten (Fr. 71—73). Hier ist also der Dienst des Gesetzes zur vorbereitenden Sündenerkenntnis völlig beseitigt, und für die Gerechtfertigten gilt ja Pauli Wort: dem Gerechten ist kein Gesetz gegeben. Freilich sündigt auch der Gerechtfertigte „alle Augenblicke“. Aber diese Versündigungen bezeichnet er sehr charakteristisch als eine „Noth“, die wir Gott klagen sollen, es sind Regungen des Erbschadens

(wie er beständig es nennt), hervorgerufen durch Teufel und Welt. Gegen dieselben soll der Christ freilich kämpfen und eben dieser Kampf dawider heiße Buße (Fr. 33), aber es gilt auch der Trost: „es hindern an der Seligkeit keine Sünden nicht, denn Gnade heißt es, nicht gute, nicht böse Werke". Die ganze Darstellung des Lebens des Gerechtfertigten macht einen sehr ungenügenden Eindruck, denn so einseitig wie er den Gegensatz von Gesetz und Evangelium gefaßt hat, so einseitig wendet er hier die Gegenüberstellung von Glauben und Liebe an. Princip des neuen Lebens des Gerechtfertigten ist nicht etwa das „ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig", sondern lediglich und daher in oberflächlicher Weise die Nächstenliebe[1]). Weil er das Gesetz beiseite geschoben hat, fehlt ihm bei Betrachtung der Sünden der Ernst des Schuldbegriffes und bei der Darstellung des Christenlebens der Begriff der Heiligkeit. Diese kurze Zeichnung des Lehrbegriffes der 130 Kinderfragen liefert unzweifelhaft den Nachweis, daß bereits eine sehr erhebliche Differenz ihn von Melanchthon und auch von Luther trennte. Unverständlich ist es mir daher, wie v. Starck (in seinem Programm über Agricola [Schwerin 1875], S. 15), der gleichfalls jene älteren Schriften Agricola's selbst eingesehen hat, behaupten konnte, sein Angriff gegen Melanchthon lasse sich nur aus einem bedauerlichen Misverständnis erklären, denn ihre Lehre von Buße und Gesetz stimme ja völlig überein. Die Differenz greift vielmehr so tief, daß wir uns nur wundern müssen, daß es damals nicht schon zu einem Bruch gekommen ist. Daß man sich so leicht noch einigen konnte, das lag

---

1) Frage 82: „Fordert denn Gott keine guten Werke? Für sich fordert er keine guten Werke, denn Gott bedarf unserer Güter und Werke nicht. Aber das will er haben, daß wir also leben sollen auf Erden, daß andre Leute unser genießen mögen und ihn darum preisen. Gott hat uns erst geliebt, darum sollen wir den Nächsten wieder lieben." Vgl. 1526 in einem Schreiben an Joh. Faber: „Fides donat nobis Christum cum omnibus donis suis, charitas vicissim devincit et donat nos proximo cum omnibus bonis nostris." — „Fides in Deum recta tendit, charitas recta fertur in proximum." — Kappens Kleine Nachlese II, 691.

theils an der Weise, in welcher Agricola in Torgau die tiefsten Differenzpunkte zu verschleiern wußte, theils daran, daß die Wittenberger nicht daran dachten, mit kritischem Auge jetzt schon seine Schriften zu durchforschen — das Bedenklichste, eben diese 130 Fragen, erschien dazu erst im Druck, nachdem der Streit in Torgau beigelegt war. Noch ehe Melanchthons Articuli gedruckt waren, hatte sich Agricola bereits mit Bedenken gegen sie an Luther gewandt, wurde aber beschwichtigt [1]): es werde über sie verhandelt werden, sowie Melanchthon von der Visitation zurückgekehrt sein werde; dann würden die Articuli auch gedruckt werden. Bis dahin möge er sich gedulden und mit Disputationen darüber zurückhalten, damit er nicht das so nöthige Werk der Visitation aufhalte. Bald darauf, als er sie gedruckt vor sich hatte, wandte er sich mit bestimmten Anklagepunkten auf's neue an Luther, sorgte auch durch abschriftliche Verbreitung seiner „Censur“, daß sein Widerspruch gegen Melanchthon allgemein bekannt wurde. Mit Recht konnte sich Melanchthon darüber beschweren, daß sich der alte Freund, wenn er Ausstellungen zu machen hatte, nicht zuerst damit an ihn selber wendete. Erst auf der Conferenz zu Torgau im September [2]) erfuhr er von dem Vorgehen Agricola's gegen ihn und suchte ihn zunächst mit der Erklärung zu beruhigen, Luther sei mit seinen Articuli völlig einverstanden. Wir kennen leider Agricola's „Censur“ dem Wortlaute nach nicht, wir müssen uns seine Einwendungen nur aus Luthers und Melanchthons Aeußerungen zusammenstellen. Darnach machte er folgende Anklagepunkte geltend. 1) Im allgemeinen: Melanchthon gebe der Gesetzespredigt eine viel zu große Bedeutung und beeinträchtige die christliche Freiheit [3]). 2) Im besonderen: Er leite die Buße aus Furcht vor Strafe her, während sie doch aus der Liebe zur Gerechtigkeit fließe [4]). Hierin liegt verhüllt Agricola's Standpunkt bezeichnet, daß die

---

1) de Wette III, 197. 31. August 1527.

2) Vgl. Zeitschr. f. histor. Theol. 1872, S. 373 und dazu Köstlin, Luther II, 614.

3) C. Ref. I, 920.

4) C. Ref. I, 907. 920.

Buße erst nach der Erneuerung des Lebens als Frucht des Glaubens entstehen könne. Melanchthon merkte aber nicht, worauf er eigentlich hinauswolle, denn er schrieb ihm darauf: „Darin wirst du sicher mit mir übereinstimmen, daß in den Herzen, ehe die Wiedergeburt oder Rechtfertigung geschieht, Angst und Schrecken und Gewissensbeschämung vorangehen muß“ [1]. 3) Ferner hatte er bemängelt, daß Melanchthon die Ausdrücke timor poenae und timor Dei nicht gehörig geschieden, daß er dem Gesetze die Wirkung beigelegt, Gottesfurcht zu erzeugen, während es doch nur Furcht vor Strafe hervorbringe [2]. [Luther hielt diesen Einwand für ein leeres Wortgezänk; aber wir wissen aus Agricola's Kinderfragen, daß er dem Gesetze eben nur das „Schrecken und Drohen“ beilegt, also kann es auch gar nicht rechte Gottesfurcht, sondern nur die knechtische Furcht vor der Strafe zeitigen]. 4) Endlich warf er ihm falsche Exegese vor, und wußte ihn besonders durch diese Anklage in Verlegenheit zu bringen, weil er ihm hier in der That einen Widerspruch gegen Luther nachweisen konnte. Es betrifft die berühmte Stelle Gal. 3, 19 lex est posita propter transgressiones. Melanchthon hatte in Art. 12 gesagt, das Gesetz sei zuvörderst zu treiben, ut coërceantur rudes homines, und hatte dazu citirt: lex est posita propter transgressiones, scilicet cavendas. Das war freilich nicht Luthers Sinn, der bekanntlich — und unzweifelhaft richtig — zu transgressiones nicht cavendas sondern augendas ergänzt: „ut transgressio sit

---

[1] C. Ref. I, 904. Weil Melanchthon die Tragweite seines Einwurfs nicht übersieht, gesteht er ihm auch willig den Satz zu, daß Buße nur aus der Liebe zur Gerechtigkeit stamme; er habe sich nur des für den gemeinen Mann verständlicheren Ausdrucks bedienen wollen. Agricola hatte auch jenen Satz von Luther, der ihn (Briefe, herausgegeben von de Wette I, 116 f.) dem Staupitz verdankt hat, mit ihm aber den anderen Satz verband, daß dem Glauben und so auch der Liebe zur Gerechtigkeit schon ein Wirken des Gesetzes auf's Gewissen vorausgehen müsse oder daß, wie er z. B. schon in den Resolutiones disput. de virt. indulg. vom Jahre 1518 (Concl. VI) sagt, Gott vor dem Rechtfertiger erst verdamme, zerstöre, tödte, vor dem opus suum erst opus alienum wirke.

[2] Vgl. de Wette III, 215 mit den betreffenden Stellen der Articuli Visit.

et abundet" „peccatum per legem incrementum sumsit" [1]). Indem nun Agricola diesen Widerstreit zwischen Luther und Melanchthon aufdeckte, und sich mit allem Eifer für Luthers Exegese in's Zeug legte, brachte er Melanchthon bei oberflächlich Urtheilenden in den Verdacht einer Lehrdifferenz. Aber die Hauptsache war, daß für Agricola in dem Satze „lex posita est propter transgressiones augendas" die Bedeutung des Gesetzes sich erschöpfte und er eben daher auf dem Punkte stand, die Offenbarung des Gesetzes für verfehlt zu erklären [2]): das blieb aber bei seinem Angriff auf Melanchthon verhüllt im Hintergrunde. Er selbst befand sich in bedenklicher Lehrdifferenz, während der von ihm Beschuldigte, ob auch in der Exegese den Spuren des Hieronymus anstatt Luthers folgend, doch materiell mit diesem völlig harmonierte, denn auch Luther sagt: primus intellectus seu usus legis est coërcere impios. Mit Recht konnte sich daher Melanchthon über diesen Einwurf beschweren; Paulus lehre ja doch beides, sowohl das, was Luther in den Worten finde, als auch, was er anlehnend an die Exegese der Alten als den Sinn der Stelle bezeichnet habe. Man könne ja doch wohl über die Interpretation einer einzelnen Stelle abweichender Meinung sein und doch in der Lehre zusammenstimmen [3]).

Agricola's Einwendungen mußten auf den, der nicht auf die eigentümliche Färbung seiner Lehre vom Heil bereits aufmerksam geworden war, den Eindruck unnützer und spitzfindiger Wortklaubereien machen. Und da er selber merkte, daß er Luthern keineswegs so auf seiner Seite hatte, wie er bisher angenommen, daß es ihm also nicht gelingen werde, vereint mit Luther gegen die Articuli und ihre Lehre von Buße und Gesetz Front zu machen, so zog er sich durch zahme und subtile Wendungen aus der Affaire heraus. Das sehen wir, als der Churfürst die streitenden Parteien und Luthern nebst Bugenhagen als Schiedsrichter für die

---

[1]) Vgl. im Comment. zum Gal.-Br. vom Jahre 1519, Comm. in epist. ad Galat. ed. Erl. III, 286 sq.

[2]) Vgl. oben die Worte, Gott merkte: Je mehr Schläge, je fauler.

[3]) C. Ref. I, 906; IV, 958.

Tage vom 26. bis 28. November zur Erledigung des Streites nach Torgau vorlud. Der Abschnitt in den Articuli von der Buße wurde vorgelesen. Dagegen trat nun Agricola mit der Anklage hervor, derselbe streite mit der Schrift und mit Luthers Lehre. Beim Propheten Jonas Kap. 3 heiße es von den Niniviten erst, „da glaubten sie“ und dann erst „sie thaten Buße“. Und betreffs des Widerstreites mit Luther verwies er auf den Satz dieses, daß Buße von der Liebe zur Gerechtigkeit ihren Anfang nehme. Melanchthon vertheidigte dagegen tapfer die der Rechtfertigung vorangehende Buße. Erst müsse das Herz die Schrecken eines geängsteten Gewissens erfahren haben, in diesem Vorgange sei aber Furcht vor Strafe und Liebe zur Gerechtigkeit schwer zu unterscheiden. Hier war der Punkt, wo ihre Differenz scharf hätte hervortreten müssen, wenn Agricola jetzt offen dagegen Einspruch erhoben hätte, daß Melanchthon die Buße vor die Rechtfertigung setze — aber er wich vorsichtig aus: er gebe ja zu, daß nur ein durch göttliche Drohungen zerknirschtes Herz Buße thun könne, aber um diese Drohungen zu empfinden, sei ja vorher der Glaube an dieselben erforderlich: also gehe jedenfalls der Buße diese fides minarum voran. Es war das offenbar ein schwächliches Spielen mit dem Worte Glauben [1]), durch welches er freilich formell seinem Satze: „Erst Glauben, dann Buße!“ zum Siege verhalf. Luther konnte nun den Streit leicht schlichten durch den Nachweis, daß Agricola das Wort Glauben in einem viel weiteren Sinne als Melanchthon gefaßt habe. Die Vereinigungsformel, in welcher der Streit zum Austrag kam [2]), räumte denn auch nach Agricola's Wunsche ein, daß man in gewissem Sinne sagen müsse, daß die Buße erst nach und aus dem Glauben, nicht vor dem Glauben zu lehren sei, denn man müsse zuvor glauben, daß ein Gott sei, der da drohe, gebiete und schrecke. Da man aber — und hiemit kommt Melanchthon zu seinem Rechte — das Wort Glauben vornehmlich als fides justificans fassen wolle, so wolle

[1]) Man denke an die Kinderfragen, in denen er lehrt, daß der Buße das Gläubigwerden, das Besprengtsein mit Christi Blute vorangehen müsse!

[2]) Zeitschr. f. hist. Theol. 1874, S. 116. 117.

man, um Irrungen zu meiden, die Lehre von der Buße nicht unter das Lehrstück vom Glauben fassen, sondern als ein gesondertes behandeln. Und diese Vereinigungsformel wurde dem „Unterricht der Visitatoren" fast wörtlich einverleibt [1]). Ebenso scheint auch die strittige Auslegung von Gal. 3, 19 in Torgau zur Sprache gekommen zu sein [2]), und sah sich Melanchthon genöthigt, seine Exegese preiszugeben. Dies ergibt sich daraus, daß nicht nur in der zweiten Ausgabe der Articuli diese Beweisstelle mit ihrer Auslegung gestrichen, sondern auch in der deutschen Umarbeitung der Articuli zum „Unterricht der Visitatoren" nicht angewendet wurde [3]). So hatte auch in diesem Punkte Agricola einen kleinen Sieg davongetragen.

Bei Tische in Torgau äußerte Agricola — viel freier als in den officiellen Verhandlungen —, es gefiele ihm nicht, daß der Dekalog überhaupt getrieben werden sollte, lieber möchte man die paulinischen Ermahnungen in den Schlußkapiteln seiner Briefe an dessen Stelle setzen [4]). Melanchthon merkte auch hier nicht das Bestreben Agricola's, einen Beweis dafür zu gewinnen, daß die Lehre vom Glauben der Lehre von der Buße vorangehen müsse; denn er replicirte nur, das komme ja auf eins heraus, und Christus habe doch selber den Dekalog in der Bergpredigt behandelt. Agricola erwiederte darauf, Christi Beispiel habe auf uns keine Anwendung, da er zu Juden, also zu solchen, die noch unter dem Gesetze standen, geredet habe; das passe also nicht auf uns.

Es ist begreiflich, daß diese Verhandlungen die Freundschaft zwischen Melanchthon und Agricola auf's neue trübten. Jener beklagte sich über die Subtilitäten, an denen dieser so viel Gefallen finde, und empfand es als eine Verletzung der Freundschaft, daß er hinter seinem Rücken den Kampf angefangen und sich nicht zuvörderst an ihn selbst gewendet hatte. Er meinte

---

1) Vgl. Richter, Kirchenordnungen I, 84.

2) Vgl. C. Ref. IV, 959.

3) So viel ich sehe, hat Melanchthon auch später bei Behandlung des usus legis von dieser Stelle Umgang genommen.

4) C. Ref. I, 918.

durch Agricola's Censur in den Hofkreisen verdächtig geworden zu sein. In bekannter Zaghaftigkeit und Schwarzseherei redete er von „äußerster Gefahr", in die er gerathen sei, von einem „scharfen Inquisitoriat", das er in Torgau werde zu bestehen haben, ja von einer „causa capitis", um die es sich für ihn handle. Hinterher war er dafür um so mehr erfreut, daß die Verständigung viel leichter erfolgt war, als er gedacht, und daß Agricola viel milder gewesen sei, als man gefürchtet hätte [1]). Einer Privateinladung zu einem Mittagsmahle mit Agricola zusammen wich er mit höflichem Absagebriefe aus [2]). Ihre Correspondenz kam zunächst in's Stocken. Doch nachdem Agricola in seinen Sprüchwörtern (August 1528) des alten Freundes mehrfach in ehrenvoller und vertraulicher Weise Erwähnung gethan und bald darauf in alter Weise die Correspondenz wieder angeknüpft hatte, sehen wir ihren Briefwechsel noch einmal in alter Vertraulichkeit aufleben, bis er später auf's neue häßliche Störung und endlich gänzlichen Abbruch erfahren sollte.

Mit Luther war der vertraute Verkehr Agricola's durch diesen antinomistischen Streit zur Zeit gar nicht getrübt worden. Zwar wurde Luther im nächsten Sommer wegen einer Predigt, die Agricola in Altenburg gehalten, gewarnt. „Es hat mir", so schreibt er am 11. September 1528, „jemand von dir erzählt, du brächtest jetzt eine neue Lehre hervor und behauptetest, der Glaube könne ohne Werke sein; ich warne dich ernstlich, nimm dich vor dem Teufel und vor deinem Fleische inacht" [3]). Agricola rechtfertigte sich, indem er mittheilte, er habe gepredigt, man solle die Lehre vom Glauben und vom christlichen Leben (die er nach einer ihm beliebten Unterscheidung nach Ephes. 1, 8 und 1 Kor. 12, 8 als Weisheits- und Klugheitslehre bezeichnet) recht von einander scheiden; erstere sei wichtiger als diese. Freilich müßten beide in der Kirche zugleich in Uebung bleiben; aber wenn man eine entbehren sollte, dann wäre es besser, man predige nur den Glauben, als umgekehrt. Die Glaubenslehre habe ein Muß, sei nothwendig zur Seligkeit,

---

1) C. Ref. I, 922.
2) Zeitschr. f. hist. Theol. 1872, S. 374.
3) de W. III, 375.

dagegen die Lehre von den guten Werken habe kein Muß, wie man an dem Schächer sehen könne, der allein durch seinen Glauben selig geworden sei. Nicht gegen das Thun guter Werke, sondern gegen die Meinung aus Glauben und Werken die Seligkeit erwerben zu können, habe er geeifert [1]). Luthern scheint diese Auskunft befriedigt zu haben. Wir aber haben in diesen Sätzen das erste Hervortreten jenes ein Vierteljahrhundert später die lutherische Kirche zerklüftenden Gezänkes über die Frage, ob auch die guten Werke „ein Muß" hätten, oder nur der Glaube; eines Streites, an dessen letztem Acte (zwischen Prätorius und Musculus) auch Agricola hernach lebhaften Antheil genommen hat.

Hätte Luther damals schon Agricola's „130 Fragestücken", die in zahlreichen Auflagen in die Welt ausgingen, seine Beachtung zugewendet, so wäre vielleicht jetzt schon jener Bruch erfolgt, der 10 Jahre später ihn für immer von Agricola schied. Aber erst bei jenem zweiten Ausbruch des antinomistischen Streites scheint er diesen „Katechismus" Agricola's näher in Augenschein genommen zu haben. Und er hielt nun auch mit seinem herben und verwerfenden Urtheile nicht zurück: „Daß er einen Kakismum oder Geckismum geschrieben — so urtheilte er im April 1540 —, hab' ich wohl gewußt, wollte wohl, er hätte es gelassen und dafür Markolfum oder Ulenspiegel geprediget" [2]). — Einstweilen blieb Luther noch in dem guten Glauben, in Agricola einen getreuen Anhänger seiner Lehre zu haben, während dieser umgekehrt wol gemerkt haben mußte, daß er nicht in völliger Uebereinstimmung sich befinde, aber doch auch gewiß die Bedeutung und Tragweite der zwischen ihnen vorhandenen Differenz nicht erkannte. Konnte er doch für die einzelnen Glieder seines Lehrsystems leicht auf Luthers Aussprüche hin und her sich berufen, so wenig auch das Gesamtbild dem Sinne Luthers genügte.

---

1) Zeitschr. f. hist. Theol. 1872, S. 375—379.

2) Förstemann, Neues Urkundenb., S. 323. „Kakismus" ist offenbar *κακισμός;* zu „Geckismus" vgl. de W. I, 342: Jeccius Hollandis fatuum significat; und die Umwandlung von Eckius in Geckius bei Schade, Satiren III, 48.

Wir haben in vorstehender Arbeit vielfach auf die beiden katechetischen Schulschriften Agricola's seine „christliche Kinderzucht" und seine „130 Fragstücke" hinweisen müssen; es sei daher gestattet, hier anhangsweise die Frage nach dem „Katechismus des Jonas und Agricola" zu berühren, die in neuerer Zeit mehrfach Gegenstand der Untersuchung gewesen ist. Luther meldete bekanntlich am 2. Februar 1525 dem Freunde Hausmann: Jonae et Eislebio mandatus et catechismus puerorum parandus, und bald darauf (26. März): Catechismus, sicut antea dixi, mandatus est suis autoribus [1]). Köstlin bemerkt dazu: „Der Auftrag hatte jedoch bei ihnen keinen Erfolg: wir wissen nicht, ob sie ihn ganz ungelöst ließen oder nur etwas ganz unbefriedigendes zu Stande brachten" [2]). Wir glauben uns mit Bestimmtheit für den ersten Theil dieser Alternative entscheiden zu müssen. Jedenfalls haben beide gemeinsam die Arbeit nicht zu Ende gebracht, denn Hausmann schreibt am 8. August 1525 an Stephan Roth: Catechismus nondum editus est, fortassis Eislebius ab legatione impeditus consumare laborem non potuit [3]). War also anfangs August die Arbeit beider noch nicht zu Stande gekommen, so konnte sie überhaupt nicht mehr von ihnen absolvirt werden, da Agricola in den ersten Tagen des August mit Weib und Kindern nach Eisleben übergesiedelt war [4]). Trotzdem hat man zu wiederholten Malen auf ein im Jahre 1525 zu Wittenberg erschienenes Büchlein hingewiesen, in welchem jener von Luther in Aussicht genommene Katechismus vor uns liegen solle. So zuerst Veesenmeyer in seiner „Nachricht von einigen evangelischen catechetischen Schriften" (Ulm 1830), der auf S. 15—30 ein Büchlein „Quo pacto statim a primis annis pueri debeant in Christianismo institui. Libellus perutilis" (Wittenberg 1525, bei Georg Rhaw) beschrieb, von demselben nachwies, daß es wesentlich mit dem aus späteren Jahren uns bekannten „Büchlein für die Kinder gebessert vnd gemehret. Der Leyen Biblia" überein-

---

1) de W. II, 621. 635.
2) Luther I, 581.
3) de W. VI, 504.
4) Schlegel, Vita Spalatini, p. 220. 221.

stimme, und die Vermuthung äußerte, Jonas sei der Verfasser desselben gewesen; im Gegensatz zu diesem habe dann Agricola in dem nächsten Jahre seine katechetischen Schriften verfaßt. An diese Hypothese knüpfte Th. Schneider in seiner kritischen Ausgabe des Luther'schen Katechismus an, aber mit der Modification, daß er beide Männer gemeinsam für die Verfasser jenes Buches ansah, das er daher auch (nach einem deutschen Exemplare: Wittenberg, Joseph Klug, 1528) auf S. 77—101 seiner vermeintlichen Wichtigkeit wegen vollständig abdrucken ließ. Allein dem Schriftchen ist damit eine ganz unverdiente Ehre zu Theil geworden, denn was es an Katechismus-Erklärungen bietet, ist dem größten Theile nach sicher einfach eine Compilation aus Luther [1]). Wir benutzen die Ausgabe Wittenberg 1527 (Jorg Rhaw) [2]) und finden, daß der Abschnitt Aiij b am Ende der Gebote wörtlich mit Jen. Ausgabe I, 246 b stimmt; die „vnterweysung. Drey Ding sind not" u. s. w., Bl. A 7 steht Jen. I, 245. Bl. A 7 b bis B 5 ist wörtlich übereinstimmend mit Jen. I, 249 b — 251 b [3]). Auch die Vaterunser-Erklärung jener lateinischen Ausgabe von 1525 ist, soweit man aus den Mittheilungen Veesenmeyers schließen kann, wörtlich nur in abgekürzter Gestalt Luthers „kurtzer Form, wie das Vater vnser zu beten" (Jen. I, 251 b f.) entlehnt. Nur für den Schlußabschnitt von der Beichte weiß ich die Quelle bei Luther nicht zu bezeichnen. Diese Nachweisungen reichen wol aber hin, um zu beweisen, daß wir in jenem Büchlein unmöglich die Arbeit des Jonas und Agricola oder eines von beiden vor uns haben können; dasselbe muß vielmehr lediglich als Buchdrucker-product angesehen werden. Um so zuversichtlicher aber können wir behaupten: jener von Hausmann so lebhaft gewünschte Katechismus ist niemals an's Tageslicht gekommen.

---

1) „Eine kurtze Form, die 10 Gebote . . . zu betrachten." 1520.

2) Exemplar der Marienbibliothek zu Halle.

3) Für diesen Abschnitt hat bereits Geffcken, Bildercatechismus, S. 19 die Quelle bei Luther nachgewiesen. Derselbe weist außerdem auf eine niederdeutsche Ausgabe des „Büchlein für die Kinder" hin, die wohl schon im Anfang des J. 1525 gedruckt worden sei.

3.

Der Ursprung und die Entstehung des dritten Evangeliums.

Von

C. F. Nösgen,
Pfarrer in Klein-Furra.

Der schriftstellerische Plan und das historiographische Verfahren des 3. Evangelisten werden erst vollständig durchsichtig und verständlich, wenn ihre Wechselbeziehungen zu den geschichtlichen Verhältnissen, welche zur Abfassung des 3. Evangeliums veranlaßten, beachtet werden. Daher folgt hier meinen früher (Stud. u. Krit. 1876, S. 263 ff. u. 1877, S. 440 ff.) veröffentlichten, auf jene bezüglichen Untersuchungen noch eine Besprechung des Ursprungs und der Entstehung des 3. Evangeliums.

Bei dem Mangel an gleichzeitigen und sicheren Nachrichten über diese werden die eigenen Andeutungen und Merkmale des 3. Evangeliums auch in Bezug auf die Entstehung und die geschichtlichen Beziehungen desselben vor allem beachtet werden müssen. Ergeben sich nun aber auf diesem Wege nur Vermuthungen, so wird deren Zuläßigkeit sich um so mehr an dem Einvernehmen, in welchem dieselben mit den Andeutungen der anderen Evangelisten und der sonst bekannten Geschichte der ersten christlichen Zeit bleiben, zu erproben haben.

Das 3. Evangelium stellt sich selbst in seinem Prologe als eine Privatschrift dar [1]), welche zur Befestigung seines ersten Lesers in der von ihm zuvor empfangenen christlichen Unterweisung abgefaßt wurde (vgl. 1, 4: *ἵνα ἐπιγνῷς περὶ ὧν κατηχήθης λόγων τὴν ἀσφάλειαν*). Die Veranlassung zur Abfassung kann um deswillen nicht in dem Vorhaben des Evangelisten gelegen haben: die bereits

---

[1]) Vgl. Gieseler, Histor.-krit. Versuche (1818), S. 116.

in den anderen Evangelium behandelte evangelische Ueberlieferung nur richtiger ordnen und mit Ergänzungen versehen (Hug, Einl. II, S. 168; Thiersch, Ev. u. A.), mithin nur eine geschichtliche Nachlese halten zu wollen (Beyschlag, Neutest. Christ., S. 35). Denn dieser Zweck würde durch Abfassung einer Privatschrift am wenigsten erreicht werden. Auch müßte die eigene Aussage über den Beweggrund zur Abfassung in diesem Falle lediglich für eine schriftstellerische Einkleidung gehalten werden. Sobald die vom Evangelisten selbst betonte Absicht den Theophilus über die empfangene Lehre zu vergewissern ernst genommen wird, wird auch ersichtlich, daß zu diesem Zweck eine Vervollständigung der Mittheilungen über die in der Gemeinde vollgeglaubten Thatsachen nicht ausreichen konnte; denn es handelte sich bei Theophilus nicht um eine mangelhafte Kenntnis derselben, sondern um eine Ungewißheit in den christlichen Heilslehren (*λόγοι*). Um das Evangelium geschichtlich richtig würdigen zu können, wird es darum versucht werden müssen, die Quelle der Beunruhigung des Theophilus in seinem Glauben aufzudecken und festzustellen.

Mehrfache Wahrnehmungen führen nun darauf diese Quelle in einer judaistischen Opposition gegen die dem Theophilus ertheilte christliche Unterweisung zu suchen. Vor allem ist zu beachten, daß namentlich durch den ganzen zweiten Haupttheil des Evangeliums und seine Schilderung der von Christus in seinen Jüngern gepflanzten und gehegten Sinnesart (Stud. 1876, S. 281 f.) ein antipharisäischer Zug geht, ohne daß geradezu wie im Matthäus-Evangelium der Kampf Christi mit dem Pharisäismus zum Gegenstand der Darstellung gemacht ist. Die Satzungen des Pharisäismus werden nicht ausdrücklich bekämpft, aber der das ganze Judentum durchziehende und beherrschende pharisäische Sauerteig wird als der volle Gegensatz der von Christo verlangten Sinnesweise dargestellt. Die Thatsachen der evangelischen Geschichte werden nicht apologetisch der Bestreitung des Christentums durch das Judentum entgegengehalten, sondern das Unchristliche einer aus diesem in jenes herübergenommenen Sinnesart wird den Lesern zum Bewußtsein gebracht. Darum konnte der Evangelist sich mit der Aufnahme eines solchen Auszugs aus der Bergpredigt und der pharisäischen Straf-

rede (Kap. 6 u. 23, aber auch Kap. 11 [vgl. Stud. 1877, S. 465]) auch begnügen, welche unter Weglassung der gegen speciell pharisäische Satzungen gerichteten Aussprüche nur deren allgemeine Theile enthält. Ferner tritt, daß die Front des Evangeliums wider judaistische Verirrungen gerichtet ist, auch darin hervor, daß der Evangelist nach der Darlegung des sich in dem heranreifenden Jesus auf allen Stufen der Entfaltung offenbarenden göttlichen Wesens (vgl. 1876, S. 275), bevor er den von Jesu durch sein Thun und Reden dafür gelieferten Beweis des Geistes und der Kraft aus den geschichtlichen Begebenheiten 4, 1 ff. aufzeigt, sich ausdrücklich gegen eine Anschauung wendet, welche Jesus nur als Josephs Sohn anerkannte und von keiner anderen Abstammung aus Gott bei Jesu wissen wollte als durch Adam (3, 23 u. 3, 8). Indem der Evangelist unmittelbar zuvor den Nachweis des vom Himmel her für diesen Jesus während seines ganzen irdischen Wachstums erfolgten Zeugnisses in der Himmelsstimme beim Taufvorgange gipfeln läßt, macht er die Art des Widerspruches gegen die von ihm vertretene Lehre als eine solche kenntlich, welche sich auf die von Jesu jüdischen Gegnern ausgehende Leugnung gründet [1]).

---

1) Die hinter der Notirung des Alters Jesu bei seinem Auftreten 3, 23 noch nachschleppende Participialconstruction: *ὢν υἱός, ὡς ἐνομίζετο Ἰωσήφ*, erweist sich schon durch diese ihre nebensächliche Anfügung als eine dem Evangelisten nur durch äußere Rücksichten, nicht durch ihre selbständige Bedeutung aufgedrungene. Die ganze Stammtafel kennzeichnet sich dabei durch ihren retrograden Gang wie durch das Fortschreiten mit dem einfachen *τοῦ* nur als einen Auszug aus noch vorhandenen *δέλτοι δημόσιαι* (Josephus, Vita, c. 1 u. c. Apion. 1, 7), wie der 3. Evangelist selbst sie schon um ihrer seiner eigenen Darlegung Kap. 1 — 3, 22 geradezu widersprechenden Zurückführung der Abstammung Jesu durch Adam auf Gott gar nicht zusammengestellt haben kann. Das eingeschaltete *ὡς ἐνομίζετο* stellt dem entsprechend diesen Stammbaum als für Jesus ganz ungültig dar (vgl. Gfrörer, Holtzmann). Denn mag das *υἱός* vor (ℵ B L) oder hinter *ἐνομίζετο* zu stellen sein (A X Δ), so berechtigt weder das Fehlen des sich vor allen anderen Namen findenden *τοῦ* vor *Ἰωσ.*, noch der hinter diesem in einem einzelnen Mſ. (B) sich findende Apostroph zu einer verschiedenen Auffassung des Genitivverhältnisses (gegen Wieseler u. Godet). Der 3. Evangelist ist im sprachlichen Ausdruck viel zu gewandt und genau, als daß er

Die eigentliche Natur dieses judaistischen Gegensatzes läßt sich aber nur aus anderen Beobachtungen abnehmen. Die Mühe, welche sich der Evangelist gibt, aus Christi Reden nachzuweisen, daß das Reich Gottes, wie es Christus begründet und bringt, wesentlich ein geistliches, äußerlich in dieser Welt nicht erscheinendes sei, und mit welcher er es zur Anschauung bringt, daß Jesus nicht nur die Huldigung als Davidssohn in Widerspruch mit der Abwehr derselben von Seiten vieler im Volke annahm 18, 36—42, sondern dieser Annahme entsprechend bei seinem letzten Hinaufzuge nach Jerusalem als König und Richter in Israel auftrat, führt darauf, daß derselbe wie eine Leugnung des übermenschlichen Wesens, so auch eine Bestreitung der Herrscherwürde Christi im Reiche Gottes bei seiner Beweisführung im Auge hatte. Die aber im Evangelium so häufig wiederkehrende Betonung, daß Jesus voll heiligen Geistes gewesen, in Geist und Kraft gewirkt habe, und die in der Apostelgeschichte wiederkehrende Bekundung, daß der heilige Geist die rechte Kraft aus der Höhe sei (24, 49. Apg. 1, 8), legen die Vermuthung nahe, daß jene ihrem ursprünglichen Wesen nach jüdischen Zweifel und Bedenken gegen die apostolische Verkündigung von Christo sich in diesem Falle durch den Hinweis auf einen angeblichen Mangel einer bei anderen gefundenen *δύναμις* zu begründen versuchten. Eine derartige Begründung des Widerspruchs gegen das apostolische Kerygma konnte sich nur auf der Seite solcher Judaisten in den christlichen Gemeinden finden, welche von

---

einen von ihm in dem Verhältniß des *ὢν υἱὸς* zu dem ersten und zu allen anderen Namen beabsichtigten Unterschied nicht deutlicher ausprägen sollte. Die wahrscheinlich erst aus christlichen Deutungen hervorgegangene rabbinische Notiz: Maria sei eine Tochter Eli's (בת-עלי), bietet keine Berechtigung, diesen Stammbaum Josephs im Grunde (so Delitzsch) für einen Stammbaum der Maria zu erklären, so daß das *τοῦ Ἠλὶ* auf eine Abstammung Jesu von Eli, Maria's Vater, zu deuten wäre (Chemnitz, Spanheim, Heumann, Wieseler, Riggenbach, Ebrard, Lange, Oosterzee, Godet) oder das *ὢν υἱὸς τοῦ* im ersten Fall die Schwiegersohnschaft, bei allen weiteren Namen aber die eigentliche Abstammung aussagen müsse (Luther, Calov, Beza, Paulus, Olshausen). Es liegt vielmehr nur der natürliche Stammbaum Josephs vor (KVV., kath. Ausl. u. Neuere, bes. Hofmann).

den in Syrien und Kleinasien im ersten Jahrhundert zahlreichen jüdischen Goeten wie Simon Magus (Apg. 8, 8; Hegesippus bei Euseb. H. e. IV, 22, 5) beeinflußt wurden. Gerade solchen konnte ein Hinweis auf den Mangel der von ihnen selbst scheinbar bewiesenen *δύναμις* zur Steigerung ihres Ansehens dienlich erscheinen, wie sie wohl daraus auch die Nichtanerkennung Jesu unter den Juden erklären mochten. Um den wahren Grund dieser Erscheinung, welche auch auf manchen aus den Heiden stammenden Christen Eindruck zu machen geeignet war, aufzudecken, war dann der 3. Evangelist, wiewol er nicht wider den Pharisäismus selbst zu polemisiren hatte, veranlaßt, die tiefe Kluft zwischen dem Sinne Christi und der Sinnesart jener in seinem Evangelium darzulegen.

Das Dunkel, welches auf der geistigen Gährung innerhalb der jüdischen Bevölkerung jener syrisch-kleinasiatischen Nachbarländer Palästina's ruht, welche dort um die Wende der Zeiten durch eine gleichzeitige, wenn auch nicht gleichmäßige Mischung jüdischer Religionsbegriffe mit abend- und morgenländischen heidnischen Vorstellungen hervorgerufen wurde, uns aber nur in den Namen einzelner ihrer Träger bekannt geworden ist, läßt deren Umfang und Grad wie ihren damals auf die Christengemeinden jener Gegenden erlangten Einfluß nicht genau bemessen. Da das Evangelium sich ausdrücklich nur an eine einzelne Person wendet, so ist es am sichersten, in den dieser durch solche Einflüsterungen widerfahrenen Beirrungen nur die erste vereinzelte Spur jener allmählich die Christenheit von den syrischen Landen aus ergreifenden und später so verderblich werdenden Religionsmengung zu erkennen. Da aber diese Privatschrift des 3. Evangelisten sich alsbald in jenen Landen und den benachbarten vorderasiatischen Ländern neben dem im Morgen- und Abendlande zuerst allgemein gebrauchten 1. Evangelium Anerkennung errungen hat, während im Abendlande das 2. Evangelium früher in dem Gebrauch der Gemeinden erscheint (vgl. Keim, Celsus wahres Wort, S. 228; Zahn, Ignatius, S. 594 f.; Hermas, S. 453 f.), so muß es sich alsbald vielen als ein guter Grund des Glaubens in ähnlichen Anfechtungen, wie sie Theophilus erfuhr, bewährt haben. — Wenn nun nach den angeführten Anzeichen die den Theophilus beirrenden Bedenken auch für judaisirend gehalten werden müssen,

und die Christologie des 3. Evangeliums wie jede gegen auf jüdische Einwürfe zurückzuführenden Abweichungen gerichtete christologische Darlegung antiebionitisch erscheint, so berechtigt dennoch nichts, das 3. Evangelium bereits einer bestimmt ausgeprägten judenchristlichen Häresie entgegentreten zu lassen. Das 3. Evangelium weist vielmehr nur auf die Wahrhaftigkeit der gleichmäßig von Hegesipp (Euseb. H. e. IV, 22, 5. 6) und Justin (Dial. c. Tryph. c. 80) gegebenen Nachricht hin, daß die gerade in Syrien und seinen Nebenländern später so gewaltig werdende Gnosis aus innerjüdischen Bewegungen erwachsen ist. —

Den von dem 3. Evangelisten bekämpften Gegensatz in dieser Weise zu bestimmen, leitet auch das Wenige an, was sich über des Theophilus Person nicht feststellen, sondern nur vermuthen läßt. Ganz sicher wissen wir über denselben nur, daß derselbe bereits im Evangelium unterwiesen war; aber es heißt die ganze Angabe des Evangeliums zu einem leeren Schein erniedrigen, wenn darum der Name Theophilus nur als Anrede des christlichen Lesers oder des paulinischen Christen (Volkmar, Ev. Marc., S. 235) gefaßt wird. Dieselbe Angabe untersagt, in dem Theophilus nur einen dem Christentum nur geneigten vornehmen Heiden zu sehen, dem jener Beiname gegeben ward (Heum.), oder die vom Evangelisten gewünschten Leser unter Juden und Heiden zu suchen (Beza, Michaelis). Theophilus wird vom Evangelisten mit *κράτιστε* angeredet, also mit einer fast nur Männern von Rang beigelegten Anrede. Dieselbe scheint, um so mehr als sie dem dem Evangelisten sichtlich befreundeten Mann (Apg. 1, 1) nicht wiederum gegeben wird, auf dessen Zugehörigkeit zu den *ἄρχοντες καὶ ἡγεμόνες* zu deuten (so schon Theophyl.), — ein Umstand, um deswillen eine spätere hierarchisch gesonnene Zeit die Legende herausspann: derselbe sei Bischof von Antiochia (Nizephorus H. e. IV, 25) oder Cäsarea (Const. apost. 7, 46, 1) gewesen. Bei einem Manne aus solchem Stande kann die Apostelgeschichte 27 u. 28 vorausgesetzte Bekanntschaft mit Ortschaften Siciliens und Italiens so wenig auffällig erscheinen, daß diese Voraussetzung nicht nöthigt, dessen Aufenthalt beim Empfang des Evangeliums in jenen Gegenden selbst anzusetzen (so Eichhorn, Hug, Holtzmann, Beyschlag, Hwb. f. Bb. Alt.).

Sein Aufenthaltsort zu dieser Zeit dürfte sich vielmehr aus jener Zusammenstellung verschiedener geschichtlicher Data zur Feststellung des Zeitpunktes der Taufe Johannis und des an dieselbe sich anschließenden öffentlichen Auftretens Jesu 3, 1 und anderen aus demselben Grunde mit jener Zusammenstellung gemachten Angaben der Apostelgeschichte erschließen und vermuthen lassen. Zu einem solchen Schlusse würden dieselben sogar in dem Falle berechtigen, wenn dieselben sich als irrtümliche der historischen Kritik ergeben sollten. Denn der Evangelist muß eine besondere Veranlassung gehabt haben sich nicht mit der Angabe des herrschenden Imperators und der Gewalthaber in Judäa und Galiläa zu begnügen, dieser vielmehr noch Nachrichten über die derzeitigen Beherrscher der Trachonitis Ituräa's und Abila's hinzuzufügen, während doch namentlich der angeführte Lysanias von Abilene weder zur Familie Herodes des Großen gehörte, noch in dessen ehemaligem Gebiete als Tetrarch waltete. Bei einer Privatschrift mit lehrhaftem Zwecke konnte doch unmöglich die Absicht, die Geschichte Jesu in den großen weltgeschichtlichen Rahmen einzufügen (so Ew.), obwalten. Diese selbst hätte dazu ein Eingehen auf solche geschichtliche Specialitäten und ein Zusammensuchen solcher aus Josephus (so Holtzmann in Hilgenfelds Zeitschr. 1877, 4. S. 535; Keim, Aus dem Urchristentum I, S. 4) nicht bedingt. Dabei sticht diese Ausführlichkeit in so hohem Grade von der durchgängigen Kargheit des 3. Evangelisten in allen nebensächlichen Angaben ab, daß dieselbe sich nur aus Rücksicht auf den Adressaten seiner Schrift erklären läßt. Der Evangelist geht bei dieser Zusammenstellung nicht von dem für Jesu Geschichte noch in gewissem Maße bedeutsamen Herrschaftsgebiete Herodis des Großen aus, sondern nimmt vielmehr auf alle Lande Rücksicht, über welche wenn auch in sehr verschiedenem Maße Herodes Agrippa II. durch die römischen Kaiser zu einer Machtstellung gelangt war (vgl. Schürer, Hilgenfelds Zeitschr. 1876, 4. S. 579). Diese Berücksichtigung kann ihren Grund nicht etwa in den Interessen jüdischer Leser haben; denn Agrippa II. hatte in Bezug auf ihr Nationalheiligtum den Tempel nur eine Patronatsstellung und besaß in Galiläa und Peräa nur unbedeutende Gebietstheile. Wie das Gewicht, welches auf die Verantwortung des Paulus vor

Agrippa in der Apostelgeschichte 25, 13 ff. gelegt wird, beweist, hatte diese Berücksichtigung in Agrippa und seinem Herrschaftsgebiet selbst [1]) ihre Veranlassung. Eine solche erklärt sich nur, wenn Theophilus in einem dieser palästinensischen Nebenländer ein römisches Staatsamt bekleidete und dort zu der Zeit lebte, als der 3. Evangelist an ihn schrieb. Vielleicht ist es sogar nicht zu viel gewagt, aus jener anderen um ihrer Angabe willen so vielfach zum Anklagepunkt wider den 3. Evangelisten gemachten Stelle 2, 1 und der in ihr gemachten Unterscheidung zwischen der späteren bekannteren Apostelg. 5, 37 erwähnten Schatzung und einem früheren Census, welcher in einer ganz sorglosen Weise unter anscheinend offenbarem Widerspruch mit jener Angabe erwähnt wird, darauf zu schließen, daß der vom Evangelisten zunächst allein berücksichtigte Empfänger mit den Schatzungsverhältnissen des Landes bekannt war. Für einen gewöhnlichen Leser hätte die in V. 1 gemachte Angabe zur Motivirung der Reise Josephs vollkommen hingereicht. Da nun der Evangelist auf die spätere ähnliche Notiz in der Apostelgeschichte nicht im voraus Rücksicht genommen haben kann, so kann die Bemerkung V. 2 fast nur aus einer Rücksicht auf die Bekanntschaft seines Lesers mit dem römischen Schatzungswesen begriffen werden. Eine solche dürfen wir wie auch ein Interesse für solche Dinge nur bei einem römischen Schatzungsbeamten, einem Procurator oder Vorsteher eines jener untergeordneten Schatzungsämter, wie sie sich seit Augustus' Zeit namentlich in den kaiserlichen Provinzen und zwar auch innerhalb der Gebiete der abhängigen Fürsten finden, annehmen. Nach einer Inschrift (Orelli, Inscript. 2156) wurde ein solches

---

[1]) Das Reich Herodis d. Gr. kann diese Zusammenstellung nicht veranlaßt haben. Ein Zusammenhang des nach dem älteren Lysanias genannten Gebietes desselben (Joseph. Arch. 19, 5, 1; Jüd. Kr. 2, 11, 5) mit Herodis Reiche ist nicht nachweisbar. Und aus der Verwendung des Titels Tetrarch (Horaz Sat. I, 3, 12; Taz. Ann. XV, 12), welcher in jenen Zeiten häufig solchen kleinen Potentaten verliehen ward, welche nicht Könige werden sollten, ist es willkürlich zu schließen, daß des Lysanias Gebiet als vierter Gebietstheil zu den drei Erbtheilen des Herodianischen Besitzes zur Bildung eines Verwaltungsganzen hinzugefügt worden sei.

niederes Schatzungsamt zu Lugdunum und Vienne von einem Manne ritterlichen Standes verwaltet und eine andere (C. J. Graec. 2980: *τὸν κράτιστον ἐπίτροπον εἰκοστῆς κληροισμιῶν Ῥωμῆς Ἰταλίας*) gibt einem solchen Beamten gerade dasselbe Prädicat *κράτιστος*, welches Theophilus vom 3. Evangelisten 1, 4 erhält. Darnach dürfte Theophilus sich im Gebiet des Königs Agrippa II. als römischer Schatzungsbeamter beim Empfang des Evangeliums aufgehalten haben, also in jenen Gebieten, von welchen das jüdische Goetenwesen mit seiner Vermengung orientalisch-heidnischer und jüdischer Vorstellungen seinen Ausgangspunkt genommen hat.

Die benachbarte Lage dieser Gebiete und die vielen geschichtlichen Berührungen mit den jüdischen Königreichen von altersher, namentlich aber unter Herodes Agrippa I. (†44 p. C. n.) und Agrippa II. (†99 p. C. n.) machen das Vorhandensein zahlreicher jüdischer Gemeinden in den Städten und Dörfern jener Länder zur Gewißheit (vgl. Schneckenburger, Neutest. Zeitgesch., S. 77 f.). Der von Agrippa II. Apg. 25, 22 (*ἐβουλόμην καὶ αὐτὸς τοῦ ἀνθρώπου ἀκοῦσαι*) geäußerte Wunsch bezeugt, was außerdem vermuthet werden dürfte, ausdrücklich, daß die jüdische Bevölkerung jener palästinensischen Nachbarländer von den religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums wie Judenchristentums fast gleichzeitig mit den Einwohnern Palästina's ergriffen war. Das judenchristliche Gepräge der Christengemeinden jener Landschaften hat sich lange erhalten (vgl. Wichelhaus, De N. T. vers. syriaca antiqua, p. 35 sq.). Dabei wäre es voreilig, deshalb anzunehmen, die Bedenken, welche nach 1, 4 Theophilus in seiner früher empfangenen Unterweisung beirrt hatten, sich nur als Folge eines judenchristlichen Gegensatzes gegen Paulus zu denken. Es ist zu berücksichtigen, daß die Bevölkerung dieser sämtlichen Landschaften östlich vom Jordanthale eine so gemischte war, daß Antipas nach Malalas (Chronographia, p. 233 ed. Dind.) sogar den Titel: *Σεβαστὸς Ἡρώδης τοπάρχης καὶ θεσμοδότης Ἰουδαίων καὶ Ἑλλήνων βασιλεὺς τῆς Τραχωνιτιδὸς χώρας* führte. Wiederum waren es nicht nur griechische Einflüsse, welche sich infolge der Zerstreuung der Städte der Dekapolis zwischen den umliegenden Tetrarchien dort geltend machten, sondern auch national-syrische

und chaldäische Vorstellungen wirkten auf die Juden und die aus ihnen hervorgegangenen Christen jener Lande ein. Das Judentum trug in ihnen wie das Heidentum allezeit eine eigentümliche Localfarbe. Das muß vorsichtig machen die den Theophilus beirrenden Einflüsse nach einem außerhalb des Evangeliums gewonnenen Schema zu beurtheilen.

Daß das 3. Evangelium für einen Privatmann geschrieben ward und dann von diesen östlichen Ländern sich erst nach und nach über Kleinasien nach Westen verbreiten konnte, macht sein späteres Hervortreten und sein verhältnismäßig frühes Vorhandensein in den Händen des pontischen Gnostikers Marcion erklärlich.

Die aus dem Inhalt des Evangeliums und dem Aufenthaltsort des Theophilus sich ergebende Bestimmung des vom Evangelisten bekämpften Gegensatzes, als eines eigentümlich gefärbten die Anfänge der im Gnosticismus zur Entfaltung kommenden Gährung verrathenden Judaismus wird sich auch an der Zeit der Entstehung bewähren müssen. Die Periode, in welche die Entstehung des Evangeliums zu verlegen, scheint indes durch jene Rücksicht auf die Gebiete Herodes Agrippa's II. von vorn herein bestimmt zu sein. Das 3. Evangelium kann erst nach 54 p. C. n. entstanden sein, in welchem er durch Claudius in den Besitz der 3, 1 aufgeführten Lande gelangte; aus diesem Grunde ist die Verlegung der Abfassung des 3. Evangeliums in das fünfzehnte Jahr nach der Himmelfahrt Christi (K.-W.) ganz unmöglich. Den Besitzstand Agrippa's II. zu berücksichtigen, hätte der Evangelist aber keine Veranlassung mehr gehabt, falls er nach dem Tode desselben geschrieben, als dessen Gebiet wieder völlig zur Provinz Syrien geschlagen war und keine besondere Einheit mehr bildete. Darum verbietet sich die noch jüngst wieder mit Emphase vertretene Annahme (Keim, Aus dem Urchristentum I, S. 2) seiner Abfassung nach dem Jahre 100, etwa gar zwischen 115—130, so daß Lukas nur die Aelia Capitolina Hadrians nicht mehr erlebt haben soll (a. a. O., S. 17), ganz von selbst (gegen Baur, Zeller, Hilgenfeld, Volkmar).

Die nähere Bestimmung der Zeit wird nun auf die im Evangelium selbst gegebenen Daten, vor allen den Prolog Rücksicht zu

nehmen haben. Es wird im Prolog nämlich zur Bezeichnung der evangelischen Geschichte der Ausdruck *τὰ πεπληροφορημένα ἐν ὑμῖν πράγματα* gebraucht. Dieser Gebrauch weist auf eine Zeit hin, in welcher die Stiftung und Verbreitung der christlichen Kirche noch den ganzen Inbegriff der christlichen Geschichte ausmachte; derselbe schließt den Verlauf des jüdischen Krieges mit der Zerstörung Jerusalems, dieses offenbaren Gottesgerichts über Jerusalem, aus dem Kreise der hinter dem Evangelisten liegenden geschichtlichen Thatsachen aus. Dazu stimmt ferner die weitere Angabe des Prologs: *παρέδοσαν ἡμῖν οἱ αὐτοπται*, weil nach derselben die Zeitgenossen des Evangelisten wenigstens zum größeren Theile selbst noch die evangelische Geschichte von Aposteln und anderen Augenzeugen erzählt erhalten haben müssen, und dieselbe nicht erst durch mehr oder weniger Mittelspersonen auf sie gekommen sein kann (so Gieseler, Vers., S. 120), wie dies bei Papias der Fall war, der sie nach Euseb. H. e. III, 39, 7 erst von *παρακολουθήκοτες τοῖς ἀποστόλοις* überliefert erhalten hatte (vgl. Köstlin, Evv., S. 289). Und noch in eine frühere Zeit als kurz vor Jerusalems Zerstörung weisen einige andere Stellen, deren Bedeutsamkeit nach dieser Seite noch nicht genug gewürdigt ist. Der Evangelist hat vielfach auf Verfolgungen hinweisende Reden Jesu samt den entsprechenden Ermahnungen zur Standhaftigkeit und Treue aufgenommen: 12, 4ff.; 21, 12f. aber auch 6, 22. 23; 8, 15f. Dieselben finden nicht nur in den Bedrückungen der ärmeren Christen durch reiche Juden Jac. 1, 10; 5, 1—6. 7. 9 sondern ebenso in den manigfachen Bedrückungen und Verfolgungen unter Juden und Heiden (1 Kor. 11, 24—26; vgl. auch das *κινδύνοις ἐξ ἐθνῶν*), welche einem Pauliner bekannt sein mußten, ihre Erklärung. Das Fehlen des sich Matth. 24, 9 findenden *ἐθνων* in 21, 7 beweist, daß die neronische Verfolgung dem Evangelisten wie seinem Referenten noch nicht den bedenklichsten Bedränger der Gemeinde Christi in der heidnischen Staatsmacht enthüllt hatte. Selbst wenn die 21, 24 erwähnten *καιροὶ ἐθνῶν* auf eine Herrschaft des Heidentums über die Juden hinwiesen, würde dieser Ausdruck immer noch nicht auf einen bereits erfolgten Eintritt dieser Zeiten hinzeigen (so Credn., Mey.); denn erst im zweiten christlichen Jahrhundert lag die Zer=

störung Jerusalems in einer solchen Ferne, daß sich infolge derselben ex eventu eine solche Anschauung der Zeitläufte bilden und rechtfertigen konnte. Paulus aber spricht schon Röm. 11, 25—28 ähnliches aus, und auch Johannes in Offenb. 11, 1. 2, was die Kritik nicht bedenklich macht, die Offenbarung vor der Zerstörung Jerusalems abgefaßt sein zu lassen (Ew., Düsterdieck, Grau, Bl., Hilgenfeld, Mangold). Da der Ausdruck καιροὶ ἐθνῶν aber besser von den auch den Heiden noch bevorstehenden Gerichtstagen gedeutet wird, liegt in ihm nichts, was nicht auf Grund des Alten Testamentes jederzeit in's Auge gefaßt werden konnte, immer aber für ein jüdisches Ohr nach der Ankündigung des Gerichtstages über Israel besonders bedeutsam klingen mußte [1]).

[1]) Nach 21, 24 soll die Zertretung Jerusalems durch die Heiden dauern, ἄχρις οὗ πληρωθῶσι καιροὶ ἐθνῶν. Bei der Deutung dieses Ausdruckes ist der Plural ἐθνῶν, welcher an ein einzelnes bestimmtes Volk zu denken verbietet (vgl. Grot.), ebenso wie der Plural καιροὶ zu beachten, welcher, verglichen mit dem einen einzelnen bestimmten Zeitpunkt angebenden ὁ καιρὸς V. 8 nur eine absichtlich unbestimmt gelassene Vielheit von Zeitpunkten bezeichnen kann. Bezeichnet nun aber ὁ καιρὸς V. 8 den Termin der Wiederkunft des Messias und den Zeitpunkt der Gerichtsoffenbarung und wird in voller Uebereinstimmung damit durch das allemal mit יום יהוה in Parallele stehende עת גוים (vgl. Jes. 13, 22. Jer. 27, 7. Hes. 30, 3) stets eine Zeit benannt, zu welcher Jehova den Völkern seine Gerechtigkeit und Macht offenbart, namentlich denen, welche er als Zuchtruthe für sein Volk benutzt hat, so werden durch καιροὶ ἐθνῶν nicht etwa nur im Gegensatz zu der Verheißung, welche Dan. 7, 27 dem Volke Gotte gegeben wird, Völkertum=Zeiten (so Hofmann, Luk., S. 502), sondern wird damit die Reihe der Gerichtstage bezeichnet, welche für die ἔθνοι nach und nach eintreten werden (vgl. Olsh. und zum Theil auch Stier). Zu dieser Auffassung paßt auch die unter den für die Zukunft angekündigten Zeichen am Himmel eintretende συνοχὴ ἐθνῶν auf Erden viel besser als zur Deutung der καιροὶ ἐθνῶν von den für diese bestimmten Gnadenzeiten oder Herrschaftszeiten. Da diese Auffassung auch im Gedankengang und Zusammenhang der Rede bleibt, ist's ebenso unnöthig zur Deutung des καιροὶ ἐθνῶν auf das ὁ καιρὸς τῆς ἐπισκοπῆς σου 19, 44 zurückzugreifen (so Godet). Der auf diese Weise der Stelle abgewonnene mit Röm. 11, 25—28 zusammenklingende Gedanke einer den Heiden in Aussicht stehenden Heilszeit geht darum nicht verloren. Denn der Hinweis auf die zu erwartenden καιροὶ ἐθνῶν deutet an,

Freilich wird uns noch eine Reihe anderer Stellen, in welchen Ankündigungen Jesu über das Ende Jerusalems und das letzte Ende mitgetheilt werden, entgegengehalten. Dieselben erscheinen indes für die Hinausschiebung der Zeit der Abfassung noch weniger beweiskräftig. Denn 17, 22 u. 18, 1—5 können nur durch eine aufgedrungene Exegese zu Zeugen einer nicht erfüllten Erwartung der Parusie gepreßt werden (gegen Köstlin, Ev., S. 280). Anderseits wird 21, 9. 12 = Matth. 24, 6. 7 u. 8 u. 9 um so mehr für die Entscheidung unbrauchbar, als die im 1. Evangelium sich findenden Ausdrücke *ἀλλ' οὔπως ἐστὶν τὸ τέλος* und *πάντα δὲ ταῦτα ἀρχὴ ὠδίνων* in noch weit höherem Grade die Parusie hinausschieben als die WW. u. Ev.'s: *ἀλλ' οὐκ εὐθέως τὸ τέλος* und *πρὸ δὲ τούτων πάντων ἐπιβαλοῦσιν ἐφ' ἡμᾶς τὰς χεῖρας;* und dennoch soll das 1. Evangelium in der Zeit vor der Zerstörung Jerusalems nach dem Urtheil kritischer Theologen abgefaßt sein (Keim, Holtzmann; Schenkels Bibellexikon, S. 211). Ebenso darf, wenn Matth. 24, 9 die Christen als *μισούμενοι ὑπὸ πάντων τῶν ἔθνων* bezeichnet werden, der Ausdruck des 3. Evangeliums: *διότι ἐγγίζει ἡ ἀπολύτρωσις ὑμῶν* 21, 28 nicht als ein Anzeichen einer allgemeinen späteren Bedrängungszeit aufgefaßt werden (so Ew.). Für den, welcher 1 Thess. 5, 6 kennt und erkennt, daß im Evangelium Matthäi die Ermahnung zur Wachsamkeit in dem von ihm allein gebrachten Gleichnis von den zehn Jungfrauen einen besonderen Ausdruck er-

daß der Verlauf der Geschichte der Völker im wesentlichen derselbe sein wird wie in Israel, daß also allerdings denselben zuvor das von Israel verworfene Heil angeboten werden wird. Daraus wird erkennbar, daß die Ankündigung St. Pauli Röm. 11, 25 eine Entfaltung des Gedankens Jesu ist, aber auch, daß hier keine Anspielung auf jene apostolische, zwar mehr als eine bloße Assonanz (Klief.) darbietende, immer aber doch etwas anderes (so gegen Luth., Ebrd., Dorner) ankündigende Stelle vorliegen kann (so Holtzmann u. die neueren Kritiker). Ersichtlich ist auch, wie grundlos es ist, für die *καιροὶ* eine Deutung aus Dan. 9, 25—27 zu holen (Kliefoth), zumal der Anfangs- und Endpunkt der Zeiten nicht angegeben ist, auch nicht angegeben werden konnte, weil solche Gerichtstage auch schon vor der Zerstörung Jerusalems dagewesen.

hält, kann das Vorkommen der oben bereits erwähnten derartigen Ermahnungen auch kein Anzeichen sein, daß das Ende der Dinge sich bereits hinauszuschieben beginne (so Köstlin, S. 288). Wenn man aber aus dem Inhalt der Stellen 19, 44 f. und 21, 44 f. den Charakter derselben als vaticinia post eventum erweisen und deshalb in ihnen nach den Zeitumständen veränderte (so nach Grau, Neutest. Schrifttum I, S. 289) Aussprüche Jesu und darum Zeichen einer späteren Abfassung erkennen will (Ewald, Bl., Mey.), so spricht gegen diese Annahme doch die Schönheit und Eigentümlichkeit des Ausspruches 19, 44 f. und zeugt für seine unmittelbare Herkunft aus Jesu Munde, während man jene Annahme einer Umwandelung durch den Evangelisten lediglich mit dem Hinweise auf den Wechsel der Farbe und des Tones begründet, den man sich nur durch den großen Wechsel der Geschichte selbst herbeigeführt denken zu können den Anschein gibt (so Ewald). Nun aber ist es nicht nur die Art der biblischen Schriftsteller den Unterschied der Zeit des Berichteten und der Erstattung des Berichtes hervortreten zu lassen, wie das in der alttestamentlichen Einleitung früher viel verhandelte „bis auf diesen Tag" (1 Mos. 19, 57 u. ö.) beweist, sondern der Evangelist hätte durch den Hinweis auf die bereits eingetretene Erfüllung der mitgetheilten Drohweißagungen einen nur um so schlagenderen Beweis für Jesu Hoheit beizubringen vermocht. Anderentheils lag für ihn nicht der mindeste Grund vor, diese Erfüllung zu verschweigen, wenn er nach deren Eintritt schrieb; die Abfassungszeit seines Evangeliums konnte dem ersten Leser nicht verborgen sein, und wäre der Prolog nur eine schriftstellerische Einkleidung, so raubte dieses Eingeständnis seinen Berichten ihre Glaubwürdigkeit nicht, weil er seine Berichte bereits in früherer Zeit gesammelt haben konnte. Dabei sollte auch nicht außer Erwägung gelassen werden, daß 19, 44 f. während die Eroberung Jerusalems durch Israels Feinde [*οἱ ἐχθροί σου*] angekündigt wird, diese selbst in keiner Weise bezeichnet werden, und hinwiederum das aus der Geschichte der Kriegführung jener Zeiten an sich so leicht entnehmbare *οὐκ ἀφήσουσιν λίθον ἐπὶ λίθῳ* auf das *οἱ λίθοι κράζουσιν* 19, 40 zurückblickt, sich also selbst aus dem Vorstellungskreise des Sprechenden vollständig begreifen läßt. Auch

in Betreff des Kap. 21 stellt sich das Urtheil anders, sobald nicht länger verkannt wird, daß das in ihm mitgetheilte Referat der eschatologischen Rede Christi im Vergleich mit deren Wiedergabe Matth. 24 viel specieller auf das Ende Jerusalems und des jüdischen Staates als auf die Parusie des Herrn und die endliche Herstellung des Himmelreichs achtet (vgl. Godet II, p. 469; ch. XVII: fin de l'économie présente, ch. XXI: ruine de Jerusalem). Denn dann erklärt sich das weitere Eingehen auf die einzelnen Züge des Verheerungsbildes in dieser Relation, wenn Jesus bei seiner Rede selbst durch den sie veranlassenden Blick auf die stolzen Gebäude der Stadt zu solcher eingehenden Zeichnung ihrer Zukunft angeregt war. In dieser Rede aber verlieh Jesus, wie Kap. 19, indem er den Eindruck des Zukunftbildes auf sich zu solch concreter Anschauung in seiner Ankündigung brachte, dieser nur um so größere Bestimmtheit und den Stempel zweifelloser, unausweichlicher Gewißheit für die Ohren der ersten Hörer, denen solches in ihrem theokratischen Stolze unglaublich erscheinen mochte. Dem Evangelisten mußte hinwiederum dieses bestimmte Zeugnis der Verwerfung zugleich als ein Zeugnis des Bewußtseins Jesu von seiner Herrscher- und Richtergewalt über die ihn verwerfende Stadt und darum für dem Zwecke seiner Darlegung äußerst förderlich erscheinen.

Wie diese Stellen darnach keinen Anlaß geben können die Abfassung des Evangeliums später als die Zerstörung Jerusalems anzusetzen, so kann anderseits zu einem Ansatz derselben in den ersten sechsziger Jahren in dem Schluß der Apostelgeschichte keine Berechtigung gefunden werden (so Tholuck, Glaubwürdigkeit, S. 137 f.; Thiersch, Ebrard, Guericke, Godet). Zu dem in der Apostelgeschichte vom 3. Evangelisten beabsichtigten Nachweise trug weder die Nachricht vom Ende des Apostels Paulus noch von seinen weiteren Geschicken etwas bei. Die Mittheilung über das zweijährige Bleiben desselben in einer Miethswohnung, von der aus er das Evangelium in Rom verkündigen konnte, 28, 30 f., genügt, um darzuthun, daß unter göttlicher Leitung das Evangelium aus dem Mittelpunkt des israelitischen nach dem Mittelpunkt der heidnischen Welt als seinem fortan stetigen Sitze gelangt

und darin die Verwerfung des verblendeten Israel zu einem erneuten Ausdruck gekommen war. Das *ἐνέμεινεν δὲ διετίαν ὅλην ἐν ἰδίῳ μισθώματι* 28, 30 spricht den Abschluß dieses Abschnittes aus, indem es im Gegensatz zu der bisherigen Freiheit des Paulus zu wirken und für sich zu wohnen, einen späteren Zwang dieselbe aufzugeben, also die Uebersiedlung in ein Gefängnis nach jener Zeit anzunehmen anleitet (vgl. Hofmann, D. h. S. N. Test. V, S. 3 u. 4). Weil jene Worte nicht mehr und nichts anderes besagen, ist aus ihnen kein Schluß über den Zeitraum, welcher zwischen jenem Verlassen der Miethswohnung und der Abfassung der Apostelgeschichte resp. des 3. Evangeliums verfloß, zu ziehen.

Mit dieser bis jetzt festgestellten Selbstaussage des 3. Evangeliums über seine Abfassungszeit sind nun aber zu der sichern Bestimmung derselben noch zweierlei Instanzen zu vergleichen: der Gebrauch des 3. Evangeliums seitens anderer kirchlicher Schriftsteller und die Benutzung anderer, sei es neutestamentlicher, sei es profaner Schriften durch den 3. Evangelisten selber. Der in diesen Untersuchungen mit Bedacht festgehaltene Grundsatz, in Betreff aller Punkte das Evangelium selber zuerst zur Sprache kommen zu lassen, leitet nun auch jetzt an, die zweite dieser beiden Instanzen zunächst zu beschreiten. Es muß darum hier zuerst das Verhältnis des Evangelisten zu Josephus wie zu dem 1. u. 2. Evangelium, und deren nachweisbaren Vorarbeiten erwogen werden. Das Resultat dieser Erwägungen muß je nach seinem Ausfall auf die Bestimmung über die Abfassungszeit von wesentlichem Einfluß sein. —

Das Ergebnis der ersten dieser beiden Erörterungen — der über das Verhältnis des 3. Evangeliums zu Josephus würde namentlich von weittragendster Bedeutung sein, falls nämlich der Evangelist sowol in lexikalischer als in materialer Hinsicht von Josephus abhängig erfunden würde. Denn hat er alle seine Specialkenntnisse der jüdischen Geschichte und des jüdischen Lebens sich erst sämtlich aus Josephus geholt und dieser ihm erst die Conturen vieler seiner einzelnen Geschichtsbilder geliefert, oder ist er sogar in dem im Prolog dem Evangelium vorangestellten schriftstellerischen Programm von Josephus abhängig, dann wird derselbe dadurch nicht nur als ein

Schriftsteller am Ende des ersten Viertheils des 2. christlichen Jahrhunderts dadurch erwiesen, sondern das Evangelium würde alsdann als das Machwerk eines sich absichtlich den Schein historischer Kenntnis und Treue gebenden Tendenzschriftstellers entlarvt sein. Das Urtheil über den 3. Evangelisten würde sogar noch härter ausfallen müssen, da ihm in diesem Fall auch noch das Bestreben zur Last fiele, durch auffällige Abweichungen von einer durch ihn ausgenützten Geschichtsquelle in wesentlichen Punkten seine Abhängigkeit möglichst zu verdecken und dem Leser zu verschleiern.

Die Annahme, daß Josephus vom 3. Evangelisten benutzt sei, ist in einem sehr verschiedenen Grade in neuerer Zeit aufgestellt und zuletzt von ihrem ersten Vertreter auf's neue, wenn auch unter manchen Retractationen seinen Nachfolgern gegenüber begründet worden (Keim, Aus dem Urchristentum, S. 1—17). Der genauen Untersuchung ergibt sich aber, daß zwischen beiden Schriftstellern eben nur sprachliche, längst beobachtete Berührungen stattfinden, sachlich aber der 3. Evangelist weder in chronologischer noch in archäologischer oder gar in rhetorischer Hinsicht von dem Schriftsteller des Pharisäismus abhängig ist (vgl. die Bemerkungen über Lukas und Josephus, Stud. u. Krit. 1879, H. III, S. 521 f.). Bei zwei der gleichen Literaturperiode angehörigen Schriftstellern, welche zumal beiderseitig in derselben fremden Sprache ihnen zugekommene Berichte in ihren griechisch geschriebenen Schriften verarbeiten müssen, kann ein Zusammentreffen in vielen Phrasen und Bezeichnungen bei von beiden erwähnten Gegenständen nicht befremden. Der früher nachgewiesene Besitz eines eigentümlichen Sprachschatzes und seine Herrschaft über denselben wird den Evangelisten dabei um so mehr vor jedem Verdachte schützen, als seien ihm jene mit Josephus ihm gemeinsamen Wörter und Wendungen erst aus diesem zugeflossen, als seine Bekanntschaft mit den Profanschriftstellern und seine Benutzung dieser unleugbar aus seinem Wortvorrath erhellt. Besteht darum ein Abhängigkeitsverhältnis zu Josephus nach keiner Seite, so können die vorgeblichen Beziehungen des Evangeliums zu diesem Schriftsteller auch keine Veranlassung bieten, wider die aus dem 3. Evangelium selbst gefolgerte Abfassungszeit eine Instanz zu bilden.

Die zweite gegen dieselbe entscheidende Instanz würde in der Abhängigkeit des 3. Evangelisten von dem 1. u. 2. Evangelium oder dessen angeblichen und nachweisbaren Vorarbeiten liegen. Das Verhältnis zu diesen bedarf einer selbständigen Untersuchung, zu welcher darum jetzt geschritten werden soll.

Selbst wer sich berechtigt erachtet, dem Vorwort des 3. Evangeliums 1, 1—4 von vorn herein zu mistrauen, sollte wenigstens anerkennen, daß in demselben keine Handhabe für die Zurückführung des 3. Evangeliums auf verschiedene schriftliche Quellen oder deren vorzugsweise Benutzung vorliegt. Dadurch würde die Frage nach den Quellen des 3. Evangeliums von Anbeginn viel klarer und schärfer gestellt werden. Der erweckte Schein, als dürfe die Quellenhypothese sich selbst in ihrer umfassendsten Gestalt auf die 1, 1 erwähnten *πόλλοι* berufen, hat der scharfen Erwägung des vorliegenden Problems, sofern es sich auf das 3. Evangelium bezieht, in weiten Kreisen geschadet und seine Lösung beeinträchtigt.

Der Evangelist gedenkt 1, 1 f. allerdings vieler, welche eine Diegese *περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων* abzufassen versucht hatten, stellt aber sowol sein eigenes Unternehmen mit diesen in eine Reihe (vgl. Gieseler, Krit. Vers. 1818, S. 120; Holtzmann u. m. Abhandl., Stud. 1876, S. 267 f.), als er auch dem entsprechend seine Vorgänger deutlich von den Männern, von welchen jene wie er selbst ihre Berichte empfangen haben, unterscheidet. Der Evangelist bezeichnet als die Träger der den Aufzeichnern der evangelischen Thatsachen vorliegenden Ueberlieferung *οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου* [1], während er sich und die Christen seiner Zeit als die unmittelbaren Empfänger der von denselben ausgegangenen Paradosis ansieht, wie die Vergleichung des *ἡμῖν* V. 2 mit dem *ἐν ἡμῖν* V. 1 unwiderleglich darthut. Es ist eine eintragende Auslegung und unbegründete

[1] Es muß auffallen, daß Gieseler a. a. O., S. 120 trotz dieses klaren Verhältnisses und bei seinem sonst richtigen Verständnis dennoch folgern kann, daß die Paradosis, welche jene niederschrieben, von den Aposteln ausgegangen und durch mehr oder weniger Mittelspersonen (*διαδόχοι*) auf sie gekommen sei.

Voraussetzung, wenn es so dargestellt wird, als unterscheide der Evangelist zwischen jenen Arbeiten seiner Vorgänger und der [schriftlichen] Ueberlieferung dieser Augenzeugen als secundären und primären Quellen (gegen Holtzmann). Der Evangelist deutet in keiner Weise an, daß die Augenzeugen selber Diegesen bearbeitet hätten, sondern behandelt dieselben lediglich als mündliche Zeugen der evangelischen Begebenheiten. Denn zur Bezeichnung seiner mündlichen Nachforschung bei den *αὐτόπται* bedient er sich der Worte: *κἀμοὶ παρηκολουθηκότι ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς*, wie in Uebereinstimmung mit Papias (bei Euseb. H. e. III, 39: *εἰ δέ που καί παρακολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι κτλ.*), so auch mit Josephus, der in der Stelle c. Ap. I, 9, 10 gerade zur Unterscheidung von einer gelehrten Nachforschung: dem *πυνθάνεσθαι τῶν εἰδότων* zur Bezeichnung einer persönlichen Erkundigung nach gleichzeitigen Vorfällen [*παρακολουθεῖν τοῖς γεγόνοσιν*] sie gebraucht. Sobald dieser Terminus im Widerspruche mit dem Sinne von dem den Augenzeugen beigelegten *παραδιδόναι* (vgl. Gieseler a. a. O.) auf schriftliche Quellen bezogen wird, besagt derselbe sogar zu viel, nämlich ein Nachforschen nach den ältesten Quellen, gleichzeitigen Berichten unter einer Menge vorliegender schriftlicher Nachrichten, woran nach der Aussage über die Diegesen-Bearbeiter gar nicht gedacht werden darf. Nicht auf den Reichtum seiner Quellen, sondern nur auf seine eigene genaue Kenntnis der Aussagen der Augenzeugen und Apostel begründet der Evangelist seine Berechtigung zu dieser ihm an sich nicht zukommenden Arbeit. Diese Kenntnis verdankte er laut des im Unterschiede von den sonst durchgängig angewendeten Aoristen gebrauchten Perfectums *παρακολουθηκότι* früheren nicht erst behufs Abfassung seiner Schrift angestellten Nachforschungen (gegen Tholuck, Glaubwürdigkeit, S. 141), wie auch allein ein solcher Besitz ihn veranlassen konnte, sich für solche Arbeit gerüstet zu halten. Ueber das nicht seltene Vorkommen solcher Privataufzeichnungen wird noch später zu sprechen sein. Durch den sein Vorwort abschließenden Finalsatz belehrt der Evangelist uns erst über den Antrieb, aus welchem er mit seiner Arbeit den Diegesen-Bearbeitern sich zur Seite stellte, — die Unzulänglichkeit der Schriften jener Gewißheit

in der Lehre zu geben. Das Vorwort des 3. Evangeliums stellt sonach dieses den unkritischen Arbeiten seiner Vorgänger weder als Ergebnis kritischer Geschichtsforschung gegenüber (so Köstlin), noch als eine Arbeit, welche erreiche, was jene vergeblich erstrebt (so Thiersch, Vers., S. 160), noch als eine Arbeit, welche jene an Vollständigkeit und richtiger Ordnung übertreffe (so Weizsäcker, Untersuchungen, S. 12). Alle derartigen Auffassungen des Vorworts machen zum Zweck der Arbeit des Evangelisten, was er ohne Seitenblick auf seine Vorgänger zum Erweise seiner Tüchtigkeit für die unternommene Arbeit und zu seiner Rechtfertigung anführt. In Bezug auf die erwähnten Vorgänger spricht diese Betonung seiner eigenen Ausrüstung nur die Selbständigkeit, Unabhängigkeit und geschichtlich gleich große, wenn nicht höhere Glaubwürdigkeit aus; es liegt darin also die ausdrückliche Ableugnung jedes schriftstellerischen Verhältnisses zu jenen πόλλοι.

Durch die Angabe: alle πεπληροφορημένα ἐν ἡμῖν πράγματα, soweit sie ihm nur bekannt geworden, genau festgestellt und für seine Schrift in Betracht gezogen zu haben, liefert er mittelbar das Versprechen, alles Wichtige, Bedeutsame, um seiner Besonderheit willen Berücksichtigenswerthe in seine Schrift aufgenommen zu haben, behält sich freilich auch das Recht vor, aus gleichartigen Handlungen und Aussprüchen die ihm passendsten auszuwählen. Er schneidet dadurch zugleich die Möglichkeit von vorn herein ab, daß er das 1. u. 2. Evangelium in ihrer jetzigen Gestalt und Vollständigkeit gekannt und benutzt habe. Er würde sonst mit seiner eigenen Versicherung dadurch in Widerspruch treten, daß er unverkennbar seinem Evangelium nicht alle in den älteren Evangelien vorkommenden eigentümlichen und wesentlichen Nachrichten einverleibt hat. Für das Matthäusevangelium bedarf es in Betreff des letzteren Punktes keiner besonderen Nachweisung. Die Fülle seiner eigentümlichen Nachrichten ist bekannt. Aber auch das Markusevangelium enthält viele zum größten Theile mit Matthäusabschnitten parallele Mittheilungen, wie 4, 26—29; 6, 45—56; 7, 1—37; 8, 1—26, für welche der Nachweis, daß diese Abschnitte für den 3. Evangelisten unbenutzbar gewesen oder erscheinen konnten, niemals beigebracht werden wird (gegen Holtzmann, S. 105; vgl.

Grimm, Das Proömium des Lukas, Jahrbb. f. d. Theol. XVI, S. 33 f.). Ueberdem hätte der Evangelist seine Arbeit nicht in der Weise von seinen Vorgängern unterscheiden können, wie er es V. 4 thut, wären unter jenen auch unsere beiden ersten Evangelisten gewesen. Eine lehrhafte Tendenz und die Absicht, die Geschichte Jesu zu einem bestimmten Erweise zu benutzen, liegt nicht nur dem 1., sondern auch dem 2. Evangelium zu Grunde. Dies wird selbst der nicht in Abrede stellen können, welchem die bisher gegebenen Analysen (Klostermann, Weiß, — von Volkmar zu schweigen) noch immer das Richtige nicht getroffen zu haben scheinen. Die von dem Evangelisten in's Auge gefaßten und gekannten Vorgänger mußten im Unterschiede von ihm nach Art von Chroniken oder Materialiensammlungen verfahren sein. In den uns im Neuen Testamente aufbewahrten und vorliegenden Reden und Briefen der Apostel wird die Geschichte Jesu nirgends um ihrer selbst willen *mitgetheilt*, sondern immer wird die Geschichte Jesu in den uns im Auszuge mitgetheilten Reden anders als im mündlichen Vortrage nur angedeutet, und in den Briefen meist als aus jenem bekannt vorausgesetzt, immer aber lediglich zur Belegung und Beleuchtung der vorgetragenen Lehre oder Ermahnung benutzt. Nach dem vom Evangelisten gebrauchten *ἀνατάσσεσθαι διήγησιν* muß in den von ihm erwähnten Arbeiten diese Anwendung gefehlt und lediglich auf die Wiedergabe der geschichtlichen Ueberlieferung Bedacht genommen gewesen sein; — dieser ihr gänzlich chronikenartiger Charakter hat nun nicht nur dem 3. Evangelisten nicht genügt, sondern auch das Zurücktreten jener Arbeiten hinter den uns erhaltenen Evangelien mit ihrem apologetischen und didaktischen Charakter, wie zu vermuthen, bewirkt. Die apostolischen Schriften geben keinen Anhalt für die Annahme, daß in dem apostolischen Kerygma auf die Mittheilung der einzelnen Begebenheiten aus dem Wirken Jesu außer deren didaktischer Verwendung besonders Bedacht genommen sei (so Thiersch) oder die Ueberlieferung bestimmter Erzählungsformen gar die *ὑποτυπῶσις λόγων ὑγιαινόντων*, welche der künftige Lehrer sich in einem besonderen Unterrichte einprägen mußte (so Gieseler a. a. O., S. 104), ausgemacht habe. Papias berichtet ganz in Uebereinstimmung mit dem, was

aus dem Neuen Testamente hervorgeht, daß Petrus πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, welche Markus später aufzeichnete. Die um die Mitte des 2. Jahrhunderts bei den Vertretern der altkatholischen Kirche anhebende Ueberschätzung der Paradosis an sich, wie diese dem pharisäischen Judentum eigentümlich war, widerspricht dieser Anschauung nicht. Dieselbe war die Folge des immer gewaltsameren Hervorbrechens der Gnosis mit ihrer vorgeblichen Berufung auf besondere Ueberlieferungen und ihrem subjectiven Ueberschwang, welche veranlaßte, das mündliche Zeugnis der zweifellosen Zeugen der alten Zeit zu betonen und sich an den Buchstaben derselben zu halten. Es darf dies Streben auf die apostolische Zeit nicht in der Weise zurückgetragen werden, daß auch in ihr eine von den Aposteln selbst geübte Pflege der Paradosis angenommen wird. Treue Bezeugung dessen, was sie selbst gesehen und gehört hatten, ist etwas von dem Eifer und der Sorge für Bildung einer Paradosis sehr weit verschiedenes.

Der Prolog des Evangeliums bekundet allerdings die Bekanntschaft des Evangelisten mit den Arbeiten jener Vorgänger, wie dies bei deren Verbreitung in einzelnen Gemeinden natürlich war. Sogar das kann nicht als unmöglich bezeichnet werden, daß eine oder die andere dem Evangelisten selber die erste Kenntnis der evangelischen Thatsachen vermittelt haben mochte. In seiner Arbeit bewegt er sich aber vollständig unabhängig von ihnen, nimmt nur auf, was er selbständig von Augen- und Ohrenzeugen über die Geschichte des Herrn erforscht hatte. Nur, was und wie dasselbe ihm von diesen verbürgt war, hat er in seine Arbeit aufgenommen. Dieser Behauptung der vollen Selbständigkeit seiner Arbeit entspricht die Gleichheit des in allen Theilen des Evangeliums, wenn auch in verschiedenem Grade hervortretenden Sprachcolorits wie auch die Fülle der Perikopen desselben, so daß dieses an Stoffreichtum vom 1. u. 2. Evangelium so wenig wie von einem der 1, 1 erwähnten Vorgänger übertroffen wird.

Den aus dem Prologe im vorigen gezogenen Schlußfolgerungen soll nun aber nach dem jetzt bereits als wissenschaftliches Ergebnis hingestellten Urtheile der Kritik die literargeschichtliche Prüfung des 3. Evangeliums vollständig widersprechen. Die Abhängigkeit des

3. Evangeliums vom 2. wie vom 1. Evangelium oder von deren Quellen wird mit stets wachsender Sicherheit behauptet. Die sorgfältigste Prüfung dieser Behauptung ist bei ihrer Dissonanz mit dem, was der Evangelist von seinem Verfahren sagt, die ernsteste Pflicht. Die Untersuchung wird hier der Art geführt, daß von einer Vergleichung der Evangelisten unter sich ausgegangen, bei der Besprechung der einzelnen Perikopen indes zur Vermeidung von Wiederholungen auch auf die muthmaßlichen Quellen Rücksicht genommen und deren Erörterung dann angeschlossen wird. Wenngleich die einschlägigen Beobachtungen durch ihre dann erst klar sich herausstellende Gleichartigkeit nur bei einer Auslegung des ganzen Evangeliums sich in ihrem ganzen Gewicht ergeben, muß der Beweis hier auf die Haupttheile und einzelne für diese Untersuchung besonders hervorragende Abschnitte beschränkt werden.

Für die Unabhängigkeit und Selbständigkeit des 3. Evangeliums vom 1. u. 2. treten nun bei der Detail-Vergleichung sofort zwei lautredende Zeugen auf, der Anfang und der Schluß des Evangeliums, die Vor- und die Leidensgeschichte Jesu im 3. Evangelium. Hätte der Evangelist bei diesen beiden Abschnitten die beiden anderen Evangelien oder auch nur eins benutzt, dann müßte ihm geradezu die Absicht zugemuthet werden, aus ihnen ein neues fabriciren zu wollen (vgl. Godet I, 170). Doch wird als Zeuge für die dem 3. Evangelium auch in der Vorgeschichte mangelnde Selbständigkeit auf den Bericht über den Täufer verwiesen. In demselben erklärt sich das als Abweichung von des Evangelisten eigener Schreibart urgirte ἐν τῇ ἐρήμῳ (1, 80; 5, 16; 8, 29. ἐν ταῖς ἐρήμοις) V. 2, aus dem seine ganze Darstellung beherrschenden Jesajacitat V. 4 und das ἔρχεται ὁ ἰσχυρότερος V. 16 aus dem Bewußtsein des Schriftstellers, daß es sich hier nicht allgemein um einen Stärkeren, sondern um den im Messias erwarteten Stärkeren handele, so daß die Uebereinstimmung im Setzen des Artikels so wenig ein Zeichen seiner Abhängigkeit von einer verarbeiteten Quelle ist, als etwa der Mangel desselben ein Zeichen der Beibehaltung des Textes des Matthäus wäre. Diesen angeblichen, nichts beweisenden Aehnlichkeiten stehen nun bedeutendere Abweichungen gegenüber, wie das καρποὺς ἀξίους V. 8, neben

welchem der in der ganz sprüchwörtlichen Redensart auftretende dem πᾶν δένδρον entsprechende Singular κακὸν nichts für eine gleiche Quelle bezeugt, das μὴ ἄρξησθε V. 8, die aoristischen Infinitive διακαθῆραι und συναγαγεῖν V. 17 und vor allem die VV. 10—14, welche in ihrer ganz individuellen den damaligen Zuständen Israels völlig entsprechenden, für des Evangelisten Darstellung selbst ganz irrelevanten Ausprägung sich dagegen verwahren, eine eigene Exemplifizirung der Bußvermahnung aus der Feder des Evangelisten zu sein (so Weiß). — Wenn bei diesem sprachlichen Textverhältnis der Evangelist, um seinen Bericht auf die angebliche schriftliche Grundlage zurückführen zu können, noch beschuldigt werden muß, sich durch Seitenblicke auf seine Vorgänger zu sinnwidrigen Umstellungen haben verleiten zu lassen (Weiß, Markus, S. 47; Matth., S. 107), so ist damit doch nur die factische Unmöglichkeit der Zurückführung auf die muthmaßliche Quelle bekannt. Der sich anschließende Taufbericht 3, 21 f. bietet eine äußerst vereinfachte Gestalt, welche man nur bei völliger Verkennung der schriftstellerischen Anlage des Evangeliums daraus zu erklären versuchen kann, daß die Taufgeschichte in die Geburtsgeschichte des 3. Evangeliums nicht hineinpasse (so Holtzmann). Der Evangelist hebt eben die Objectivität der Vorgänge bei der Taufe hervor und zeigt damit, wie sie für ihn, der einer subjectiv verflüchtigenden Auffassung derselben ganz fern steht, durchaus in einer Reihe mit den andern Bezeugungen Gottes über dem Jesuskinde stehen. Man ignorire nur nicht geflissentlich die ganz andere an eine ursprünglich aramäische Darstellung erinnernde Construction, und fasse in's Auge, daß die wesentlichen Bestandtheile jedes Taufberichts auf den Täufer letzlich zurückgeführt werden, also auf eine gleiche Bezeichnung derselben zurückgehen müssen. Dann wird man die Abhängigkeit des 3. Evangelisten in diesem Abschnitt nicht mehr aus dem ἀνεωχθῆναι und dem ἐπ' αὐτοῦ als aus Matthäus stammend, und aus der auf Markus zurückweisen sollenden directen Himmelsstimme und Taubengestalt des Geistes zu erweisen versuchen, zumal zu dem Zwecke bei Matth. dem ὡσεὶ περιστερὰν καταβαῖνον noch angeblich allein um der Wortstellung willen ein anderes nur auf die Art des Herabschwebens des Geistes bezügliches Verständnis aufgedrungen

werden muß (gegen Weiß). Die Selbständigkeit des Evangelisten bethätigt sich an dieser Stelle nicht nur in dem unwillkürlich als bloße Deutung des einfachen πνεῦμα der Quelle bezeichneten τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, sondern auch und vornehmlich in der sofort angeknüpften Einschaltung über das Abtreten des Täufers vom Schauplatz seiner Wirksamkeit. Ganz unberechtigt wird die spätere Auslassung des Berichts der Seitenreferenten über den Tod des Täufers aus der Aufnahme dieser Bemerkung und deren Einschiebung aus dem Pragmatismus des Evangelisten erklärt (so Holtzmann). Denn es liegt hier eine den anderen Evangelisten ganz fremde Beurtheilung des Tetrarchen V. 19 vor, und seine Benennung als solcher zusammen mit der sprachlichen Fassung der Worte περὶ πάντων, ὧν ἐποίησεν πονηρῶν ὁ Ἡρώδης spricht für die griechische Abfassung des Berichts durch den Evangelisten selbst. Der Evangelist folgte hier also einer eigenen Information. Dieser Schluß legt es darum besonders nahe, den ganzen Abschnitt über den Täufer, welcher für den Evangelisten ganz in dem Taufvorgang gipfelt, als einen dem Evangelisten selbst aramäisch zugekommenen Bericht aufzufassen, den er um der Bedeutung der Taufe willen nach seiner Uebertragung in's Griechische und unter Voranstellung von 3, 1 hier in dem ihm überlieferten Umfange einschob.

Die viel umfänglichere Leidens- und Auferstehungsgeschichte bezeugt nicht minder deutlich die selbständige von den Mittheilungen des 1. u. 2. Evangeliums unabhängige Kenntnis des 3. Evangelisten von den betreffenden Vorgängen. Daß in diesem Theile die Uebereinstimmung stets nur in vereinzelten Worten besteht, liegt in so unleugbarer Weise auf der Hand (vgl. Weiß, Markusev., S. 432 ff.), daß sogar zur Durchführung der Abhängigkeitshypothese schon die Annahme empfohlen ist: der 3. Evangelist habe, so wenig er sonst vom 2. Evangelium sich verloren gehen lasse (sic!), die Leidensgeschichte, wie sie im 2. Evangelium vorliege, nicht gekannt (so Reuß, Gesch. d. h. S. N. Test., S. 172). Läßt sich aber auf wortgetreue Reproduction so wenig rechnen (vgl. Weiß, Jahrbb. f. d. Theol. 1864 I, S. 136), so ist die Annahme der Abhängigkeit vom 2. Evangelium und, weil der Schlußabschnitt desselben

mit den entsprechenden Theilen des 1. Evangeliums fast bis auf's Wort übereinstimmt (vgl. Klostermann, Markusev., S. 347), auch die vom 1. Evangelium für die Kap. 22—24 des 3. Evangeliums ohne allen Beweis. Die Art des Gegenstandes bringt den hier und da zu Tage tretenden Parallelismus und einige zusammenstimmende Notizen 22, 1. 2a. 5. 19. 54b; 23, 3. 52b mit sich. Aus dem kurzen Hinfortgehen über den allen Juden bekannten Grund der Freilassung des Barnabas, dem auf die Nähe des Grabes und des Sabbaths gelegten Ton 23, 16. 18, der Kennzeichnung Joseph's von Arimathia, der Mittheilung über das Verhalten des Agrippa und endlich der Schilderung des Ganges nach Emmaus 23, 6—17 erhellt, daß die ursprüngliche Conception dieses Abschnittes nur auf im Judentum geborene Hörer oder Leser berechnet war. Diese ursprüngliche Darstellung ist so wenig wie möglich verwischt, und dennoch zeigt dabei der sprachliche Ausdruck überall die Feder des 3. Evangelisten vgl. z. B. τὸ τίς ἄρα εἴη ἐξ αὐτῶν 22, 23. 24, den Gebrauch von ὄντως 23, 47; 24, 34 παμπληθεί 23, 18 ἄτερ ὄχλου 22, 6. 35 u. dgl. mehr. Die Selbständigkeit des 3. Evangelisten gerade in diesem Abschnitt ist von größtem Gewicht. Denn gerade für diesen lag ihm in den angeblich von ihm benutzten Quellen sicherlich ein ausführlicher Bericht vor, welcher dennoch im 3. Evangelium nicht reproducirt wird, ohne daß durch die ganze Fassung jenes eine sorgfältigere Nachforschung irgendwie veranlaßt erscheinen kann. Es wird nämlich durch die Lehrbegriffe des Paulus, Petrus und des Hebräerbriefs wie auch des Johannes festgestellt, daß das Leiden und Auferstehen Christi gleich den ersten Christen von besonderer Bedeutung gewesen ist. Gründet sich des 3. Evangelisten Darstellung nun in dieser zweifellos am meisten besprochenen und wiedererzählten Partie auf eine selbständige Ueberlieferung, so spricht dies in hohem Maße wider die Wahrscheinlichkeit seiner Abhängigkeit in minder bedeutsamen Abschnitten. Es muß daher die Frage ernstlich erwogen werden, ob die für eine solche in den anderen Theilen zu sprechen scheinenden Anzeichen nicht eine andere literargeschichtliche Erklärung zulassen und in dem Falle dann auch rechtfertigen.

In der Darstellung des 3. Evangelisten ist der zunächst voran-

gehende Abschnitt 18, 31 — 21, 36 auf's engste mit der Leidensgeschichte verbunden, und es empfiehlt sich daher die sofortige Anknüpfung seiner Betrachtung. In ihm ist dem 3. Evangelisten das Allermeiste mit seinen Seitenreferenten gemein und auch die Aufeinanderfolge der Abschnitte wesentlich dieselbe (Bleek, Synopse, S. 256. 293). Dennoch hat das 3. Evangelium auch in diesem Abschnitt viel eigentümliches und dazu in einer solchen Weise, daß dieselbe dem den ganzen letzten Theil des 3. Evangeliums 18, 31 bis zum Schluß beherrschenden Grundgedanken entspricht (vgl. Hilgenfeld) und die eigentümliche Quelle erkennen läßt. Es dürfte nämlich eine Unmöglichkeit sein, die Abschnitte 19, 1—10; 41—44 und die eigentümlichen Perikopen der Leidensgeschichte einer besonderen Quellenschrift zuzuweisen, welche der Evangelist mit den dem 1. u. 2. Evangelium entnommenen Partien zu einem Ganzen zusammengeschlossen habe. Denn auch in den übrigen Perikopen findet sich eine solche Fülle von kleinen Abweichungen, daß die Verschiedenheit der Relation auf zwei verschiedene Referenten führt (vgl. Schleiermacher, Versuch, S. 170 u. ö.). Nur in der Wiedergabe der Aussprüche Jesu, welche die Evangelien gleichmäßig enthalten, ist die genaueste Uebereinstimmung zu finden. — Wenngleich auch das 2. Evangelium dem 1. Evangelium gegenüber einzelnes Eigentümliche enthält, führt eine genaue Untersuchung doch darauf (vgl. z. B. 10, 35—40 mit Matth. 20, 20—23), daß der 2. Evangelist bei der Bearbeitung seines Evangeliums das 1. Evangelium vor Augen gehabt hat (vgl. Baur, Bl., Klostermann, Keim — gegen Holtzmann u. Weiß). Deshalb bedarf es zur Bestimmung des Verhältnisses des 3. Evangeliums zu den beiden ersten in diesem Abschnitt nur der Vergleichung mit einem der beiden ersten. Nehmen wir zur Prüfung des Verhältnisses gleich den ersten Abschnitt 18, 31—35 vor! — Im Falle, daß die Seitenreferenten dem 3. Evangelisten vorgelegen, müßte dieser deren Darstellung verkürzt, die Hinweisung auf die Schuld der Obersten der Juden weggelassen, manches umgestellt, die Versicherung von dem Nichtverständnis der Jünger aus sich selbst und zwar in einer dreifachen an den alttestamentlichen parallelismus membrorum erinnernden Wendung hinzugethan haben. In der That haben die

Parallelberichte nur Satz- oder gar Wortbruchtheile gemeinsam, z. B. *παραλαβὼν δὲ τοὺς δώδεκα: ἰδοὺ ἀναβαίνομεν εἰς Ἱερου-[σαλήμ], υἱῷ τοῦ ἀνθρώπου, παραδοθήσεται τοῖς ἔθνεσιν καὶ ἐμπαι[χθήσεται], καὶ ἐμπτυ[σθήσεται], καὶ μαστιγώ-[σαντες], ἀποκτενοῦσιν, ἀναστήσεται* (vgl. Weiß, Mark., S. 349), während dies Verhältnis bei dem 1. u. 2. Evangelisten ein ganz anderes ist. — An diesen warlich nicht auf ein und dieselbe Quelle hindeutenden Abschnitt schließt der 3. Evangelist nun den Bericht über den Blinden von Jericho V. 35 an, welcher bei Matth. u. Mark. durch gleich viel Verse von jenem Abschnitt getrennt ist. Auch in diesem Bericht treten die manigfachsten Abweichungen des Textes hervor. Allerdings erklärt sich die abweichende Ortsbestimmung aus der schriftstellerischen Absicht des 3. Evangelisten und ist nicht in Anschlag zu bringen. Eine solche wird aber nicht nachzuweisen sein für die Hinzufügung der Worte: *ὄχλου διαπορευομένου ἐπυνθάνετο τί εἴη τοῦτο*, für das Fehlen des vom 2. Evangelisten gebrachten Namens, die Abänderung des ihm sonst nicht fremden Namens *Ναζαρῆνος* (4, 34), welchen die Seitenreferenten hier bieten, in *ὁ Ναζωραῖος*, des *ἐστί* in *παρέρχεται* und die durch alle Verse sich fortziehenden für die Darstellung ganz unwesentlichen Verschiedenheiten! — Bei der Annahme, daß die ersten Evangelien dem 3. zu Grunde liegen, kehrt das nur einem auf Textamendirung ausgehenden Correctors würdige Spiel in allen Versen wieder. Und dieselben Beobachtungen treten in allen Abschnitten auf's neue dem prüfenden Auge entgegen, gleichviel ob ein allen gemeinsames Redestück wie 20, 9—19, welches neben den nothwendig bei verschiedenen aber treuen Berichterstattern gleichlautenden Wendungen des 3. Evangelisten sich dennoch durch die Menge der Eigentümlichkeiten vom 1. u. 2. unterscheidet, oder solche Stücke, welche wie 21, 1—4 dem 3. Evangelium nur mit dem zweiten, oder wie 19, 14—28 nur mit dem 1. Evangelium gemeinsam sind, verglichen werden. Den letzteren Abschnitt kann ich nur hier aufführen, indem ich e concessis argumentire; in Wirklichkeit kehren 19, 14—28 u. Matth. 25, 14—30 nur die manigfach verwendbaren Gnomen V. 23. 24, Matth. V. 27. 28 und die Vorführung von drei Knechten in beiden Gleichnissen wieder, die zur Darstellung

des manigfachen Verhaltens zum mindesten nothwendig waren. Die sonst durchgängige Verschiedenheit zwingt darum auch die Kritik den beiden Evangelisten eine verschiedene Bearbeitung der conjecturirten Quelle, welche nur die einfache Gleichnisrede ohne die angeblich später eingetragenen allegorischen Züge enthalten haben soll (so Weiß), oder eine verschiedene Bearbeitung der Gleichnisrede Jesu durch die Ueberlieferung anzunehmen; während die erstere Annahme an dem Versprechen des Evangelisten, das ihm überlieferte ἀκριβῶς wiederzugeben, scheitert, hebt die zweite die Behauptung der gleichen schriftlichen Quelle durch sich selbst auf.

Der zuletzt eingeschlagene retrograde Weg führt uns jetzt zu dem dritten Hauptzeugen für die Selbständigkeit des 3. Evangelisten in Bezug auf seine Quellen, zu seinem mittleren Haupttheile 9, 47 bis 18, 30. Nun finden sich zwar in demselben auch manche Redestücke, welche mit ihren sachlichen Parallelen im 1. Evangelium auch dem Wortlaut nach fast genau zusammenstimmen, z. B. 11, 1 f. mit Matth. 6, 9; 12, 32—34 mit Matth. 6, 19—33; 11, 9—13 mit Matth. 7, 7—11; 12, 28—29 mit Matth. 5, 25. 26; 11, 39 mit Matth. 23. 25 f. Sofern diese Stücke nun auf ein bestimmtes schriftstellerisches Verhältnis zum 1. Evangelium hinweisen, darf nach ihnen nicht das Urtheil über das ganze Evangelium gefällt werden. Dazu sind sie doch zu wenig umfangreich und ordnen sich auch, wie später erhellen wird, ohne allen Zwang dem vom 3. Evangelisten selbst gebotenen Schema seiner Stoffgewinnung unter. Hingegen ist die Menge der neuen Perikopen in diesem Theile so groß und so überwiegend, daß sie die Anerkennung eigentümlicher Quellen für das 3. Evangelium um so mehr erzwingen, als auch die Anordnung des Evangeliums eine vollkommen selbständige in diesem Theile ist. Dieses Sachverhältnis wird nicht hinreichend gewürdigt, sondern in einer einseitigen Vorliebe für das 1. Evangelium zu gering angeschlagen, wenn alle Abweichungen von dem letzteren lediglich aus dem verschiedenartigen von mir (Stud. u. Krit. 1876) nachgewiesenen Plane abzuleiten versucht werden (so Keil, Matthäus, S. 40 f. und S. 6).

Die Untersuchung muß sich nun schließlich dem ersten Haupttheile zuwenden, an welchem die Quellen- und Abhängig-

keitshypothesen ihre Hauptstütze zu besitzen vermeinen: **4**, 31 bis 9, 46. In ihm soll die Abhängigkeit vom Markusevangelium (Hilgenfeld, Klostermann, Weiß) oder doch dessen Grundschrift (Holtzmann, Scholten) gleich aus der ersten Perikope unzweifelhaft erhellen. An diesem Abschnitt werde deshalb sofort noch einmal speciell die Menge der Abweichungen nachgewiesen, um welcher willen dies Urtheil zum mindesten beanstandet werden darf, wenn nicht muß. Da tritt dem Leser in V. 31 das eine andere Anschauung als die des 2. Evangeliums (*εἰςπορεύονται*) über den Weg nach Capernaum verrathende *καθῆλθεν*, das Fehlen des *εὐθέως*, welches bei einem Schriftsteller wie der 3. Evangelist nur mit höchster Unwahrscheinlichkeit aus Nichtverstehen seiner Quelle erläutert wird (Weiß), das für *ἔλθων ἐδίδασκεν* stehende *ἦν διδάσκων*, das an's Ende gestellte und mit *ἐν* versehene *τοῖς σάββασιν*, die Auslassung des sich nach V. 16 (vgl. *κατὰ τὸ εἰωθὸς*) von selbst verstehenden *εἰς τὴν συναγωγήν* entgegen [1]). In V. 32 steht *ὅτι ἐν ἐξουσίᾳ ἦν ὁ λόγος αὐτοῦ* an Stelle eines anderen Satzes bei Markus und fehlt aus demselben *καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς*. In V. 33 fehlt *εὐθύς* und *αὐτῶν*, wird *ἦν* umgestellt, für *ἐν πνεύματι ἀκαθαρτ.* findet sich *ἔχων πν. δαιμονίου ἀκ.* und *φωνῇ μεγάλῃ* wird hinzugefügt. Das *ἔχων πν. δαιμον.* kann hier nun aber nicht aus einer Abneigung wider die Formel *πν. ἀκάθαρτον* erklärt werden (so Weiß), da im 3. Evangelium an zweifellos unabhängigen Stellen *πν. ἀκάθαρτον* **11**, 24; Apg. 5, 16; 28, 7; vgl. auch 6, 18; 8, 29 sich findet, — und ebenso wenig ist das *φωνῇ μεγάλῃ* nur hinzugefügt, weil der 3. Evangelist das *φωνῆσαν φων. μεγ.* in Mark. **1**, 26. 35 vermeiden wollte. In V. 34 fällt *λέγων* und *ἔα* aus und ist *οἴδαμεν* in *οἶδα* verwandelt. In V. 35 tritt dagegen ein *λέγων* ein, steht für *σπαράξαν ῥῖψαν εἰς τὸ μέσον*, für *πν. ἀκαθαρτ.* wieder *δαιμόνιον*, das *φωνῆσαν φων. μεγ.* ausgelassen ist, und *μηδὲν βλάψαν αὐτόν* angehängt. In V. 36. 37 treffen außer den Worten *ἐπιτάσσει τοῖς ἀκαθάρτοις πνευμασιν* nur noch einzelne

---

1) V. 33 hingegen ist *ἐν τῇ συναγωγῇ* für die Deutlichkeit des Sinnes erforderlich und spricht deshalb dort auch nicht für Abhängigkeit.

Silben in beiden Evangelien zusammen. Wer dann aber freilich in dem vom 3. Evangelisten gebrauchten ἐπιτιμᾶν, wiewol es sich bei Markus nur 9=, bei jenem indes 12mal und sonst im Neuen Testamente nur noch Matth. 22, 12. 34. 1 Kor. 9, 9. 1 Petri 2, 25 findet, in dem Gebrauch von φιμοῦν, weil es im 2. Evangelium außer an der Parallelstelle 1, 25 noch einmal 4, 39 findet, Zeichen der Abhängigkeit von dem letzteren sieht, hingegen in dem von Mark. 1, 27 gebrauchten διδαχὴ καινὴ im Vergleich mit dem der hebräischen Sprache nachgebildeten τίς ὁ λόγος οὗτος V. 36, wiewol jene Bezeichnung sich erst nach begonnener genauer Unterscheidung zwischen Christentum und Judentum ausbilden konnte, das Anzeichen eines jüngeren Ursprungs verkennt, — der wird freilich auch die Menge jener Abweichungen nicht hoch anschlagen und die Abhängigkeit trotz derselben in diesem Abschnitte evident finden (so Weiß). — Noch greller sind die Abweichungen in den beiden anderen Abschnitten, welche nur dem 2. u. 3. Evangelium gemeinsam sind: 4, 42—44 u. Mark. 1, 35—39 (vgl. Schleiermacher a. a. O., S. 56) und 6, 12. 13 u. Mark. 3, 13—15, wo bei Außerachtlassung der ganz verschiedenen Art der beiden Evangelisten die Abweichungen lediglich aus der Reflexion des 3. Evangelisten erklärt werden, als habe derselbe nach 1, 4 sofort sein Versprechen genauer Wiedergabe der ihm zugegangenen Berichte vergessen und mit seinen Quellen nach Belieben geschaltet.

Die Abhängigkeit vom 1. Evangelisten wird in diesem Abschnitt des 3. Evangeliums andererseits aus der Gruppirung und aus dem Wortlaut der allen Evangelien gemeinsamen Erzählungen gefolgert. Die gleiche Gruppirung wird aber um so weniger aus der ähnlichen Abfolge der Abschnitte in 9, 7—46 und Matth. 14—18 (Mark. 6, 14 — 9, 40) erschlossen werden dürfen, als der 3. Evangelist alles, was das 1. u. 2. Evangelium zwischen der ersten und der zweiten von ihnen allein berichteten Speisung und im Anschluß an diese Matth. 15, 39 — 16, 12 bieten, wegläßt (gegen Keil). Wirklich zusammen trifft die Anordnung nur in dem kurzen Stück 9, 18—46 und dieses Zusammentreffen erläutert sich aus dem innern und sachlich so genauen Zusammenhange der Thatsachen, welcher den Evangelisten auch bewegen mußte, dieselben in ihrer

traditionellen Reihenfolge aufzunehmen. Die Abhängigkeit im Wortlaut vom 1. Evangelisten ist so wenig nachweisbar, daß dieselbe auch von manchen Kritikern (Köstlin, S. 180 f.; Schleiermacher, S. 68 f. 113 f.) verneint ist. Die Vertreter derselben wollen sie freilich auch in 7, 1—10 u. Matth. 8, 5—13 unverkennbar finden (Hilgenfeld, Holtzmann, Weiß u. a.), können ihre Behauptung indes nur dadurch aufrecht erhalten, daß sie den 3. Evangelisten auch noch eine ausgebildetere Tradition benutzen und den Abschnitt nach dieser specielleren Ueberlieferung bearbeiten lassen; dabei soll sich der Bericht auch mit Mark. 5, 35 = 8, 49 und sogar mit der Erzählung Apg. 10 (Zeller, Strauß, Holtzmann) berühren. Die verschiedene Bezeichnung des Kranken (παῖς — δοῦλος ἔντιμος) wie der Krankheit werden aus Misverständnissen des einen oder anderen Evangelisten erläutert, nach welchen der Ausdruck des einen oder der Quelle vom andern abgeändert wurde. Die thatsächliche Gleichheit der Reden hingegen erklärt sich aus der Schärfe und Eindringlichkeit der bei der Gelegenheit von Christus gesprochenen Worte (vgl. Schleiermacher, S. 67). Wie kommt es nur, daß, wenn dem 3. Evangelisten das 1. Evangelium oder seine Quelle vorlag, er die in diesem Kap. 6 berichtete Bergpredigt nicht in größerer Uebereinstimmung mit jenem Evangelium bringt? — Nach einer weiteren Behauptung soll die Abhängigkeit vom 1. Evangelium durch das 2. Evangelium vermittelt sein, und diesem soll der 3. Evangelist von 5, 17 ab der Art folgen, daß er nur in Einzelheiten von ihm abweicht (Hilgenfeld, Holtzmann, Weiß u. a.). Ganz mit Unrecht beruft man sich hiefür darauf, daß in diesen Erzählungen im 2. u. 3. Evangelium gleichmäßig der Gegensatz Jesu zu dem Volke hervorgehoben werde. Allein dieselben Perikopen treten in dem ersten Abschnitt des 1. Evangeliums als Schilderungen der Heilsthätigkeit Jesu auf (vgl. Weiß, Matth., S. 26 u. 225 f.) und müssen darum im 3. Evangelium selbst dann, wenn die Betonung des Gegensatzes im 2. Evangelium mehr als ein Nebenmoment der Darstellung sein sollte, diesen Gesichtspunkt des 2. Evangeliums nicht haben, und haben ihn hier auch wirklich nicht, wie die Analyse des Evangeliums (Stud. u. Krit. 1876, S. 277 f.) erweist. Wer nun den Wortlaut der Perikopen vergleicht, — es ist

dies behufs dieser Untersuchung wiederholt an der Hand von Weiß' Arbeiten und mit dem Zwecke der Wahrheit in dessen Ausführungen gerecht zu werden, geschehen — der wird, je genauer er sich alles notirt, um so mehr in der Behauptung: nur Einzelheiten seien verschieden, eine Verschiebung des thatsächlichen Sachverhaltes erkennen. Dabei wird von Kap. 7 ab der 2. Evangelist vom 3. eingestandenermaßen (vgl. Hilgenfeld) noch mehr verlassen; das 2. Evangelium kann dem 3. Evangelisten nicht vorgelegen haben, oder dieser müßte die Absicht gehabt haben, seine Benutzung auf alle Weise zu verdecken. Wenn hingegen die wesentlich gleiche Abfolge der Perikopen in beiden Evangelien in diesem Abschnitt nicht auf Zufall beruhen kann, so ist die Uebereinstimmung noch kein Beweis für eine Abhängigkeit des 3. Evangelisten vom zweiten.

In den Redestücken, welche noch zu betrachten, scheint für die Abhängigkeit des 3. vom 1. Evangelium auf den ersten Blick viel zu sprechen. Doch kann auch nicht eine einzige Rede nachgewiesen werden, in welcher sich nicht dem 1. Evangelium fremdartige Bestandtheile im 3. finden (vgl. Köstlin, S. 141—178, gegen Baur, Hilgenfeld, Keim) und ist speciell in Betreff der Bergpredigt der Relation des Lukasevangeliums öfters die größere Ursprünglichkeit zugesprochen (Er. Schmidt, Schleiermacher, Sieff., Fr. Olshausen, Neander, Wilke, Godet); ihr Ursprung ist bei der Besprechung der Doubletten (Stud. u. Krit. 1877, S. 461 ff.) bereits nachgewiesen. Als Beweis der Abhängigkeit wird nun vor allem 7, 18—35 = Matth. 11, 2—19 angeführt. Indes es muß auch hier diese Behauptung sofort durch das Eingeständnis eingeschränkt werden: der Benutzung durch den 3. Evangelisten sei eine Bearbeitung des Redestücks, sei es durch ihn selbst, sei es durch seinen Referenten vorangegangen und dürfe der Abschnitt nur bis V. 28 als auf dem 1. Evangelium oder seiner Quelle beruhend erachtet werden (so Holtzmann). Der Annahme der Abhängigkeit scheinen viele bei diesem Abschnitt dadurch geneigter zu werden, daß dann nur eine Quelle für die Berufung Jesu auf seine Wunder vorliegt, und diese dann eher als nicht wortgetreu referirend dargestellt werden kann (vgl. Schleierm., Leben Jesu, S. 232 und in Betreff des *νεκροὶ ἐγείρονται* Schweizer,

Bl., Neander). Dabei wird durch jene Eingeständnisse der Thatbestand noch immer mehr verdunkelt als aufgeklärt. Schon die Einleitung muß aufgegeben werden; sie kann eine Bearbeitung nicht sein (vgl. Weiß, Matth. S. 292). Das Heilen Jesu beim Eintreffen der Boten des Täufers wird durch das ἃ εἴδετε ἢ ἠκούσατε V. 22 = Matth. 11, 4 vorausgesetzt, kann aber dennoch kein bloßer Rückschluß des Evangelisten aus Jesu Worten sein, weil seine Angaben mit Jesu Anführungen sich nicht decken. Der Bescheid Jesu trägt eine Prägnanz an sich, welche das Wort tief einprägen mußte. Dabei tritt von V. 24 ab eine große Verschiedenheit der Worte in beiden Relationen hervor. Das bei einem Redestücke um so größere Gewicht derselben wird indes noch verstärkt durch V. 29 u. 30, welche bei Matth. fehlen und denen wieder Matth. 11, 12—14 gegenüberstehen, welche im 3. Evangelium hier fehlen, aber an 16, 16 ihre unleugbare Parallele haben. Nach dem von mir geschilderten schriftstellerischen Verfahren (Stud. u. Krit. 1877, S. 466) liegt kein Bedenken vor, in 16, 16f. eine dem Evangelisten nicht in jenem Zusammenhange, sondern besonders ohne Angabe der Zeit, zu welcher es gesprochen, überlieferte Aeußerung anzuerkennen, und der Grund seiner Einschaltung von jener Stelle ist auf dem Wege der Auslegung festzustellen. Wird nun Matth. 11, 12—14 deshalb als ein ursprünglicher Bestandtheil dieser Rede Jesu anerkannt, so tritt die Frage auf, ob auch V. 29 u. 30 ein solcher sein könne (so de Wette, Mey., Ew., Oostz., Godet) oder ob dieselben nur eine später eingeschaltete geschichtliche Bemerkung sind (so die meisten, vgl. Holtzmann, S. 144). Die Worte stehen nun aber in einem offenbaren Gedankenzusammenhange mit der vorangehenden wie mit der nachfolgenden Rede. Ein solcher wäre freilich nicht nachweisbar, falls dieselben lediglich eine Anwendung des Gleichnisses Matth. 21, 28ff. wären und dieses Gleichnis vom 3. Evangelisten in seiner Quelle an dieser Stelle gefunden wäre (Weiß, Matth., S. 298). Diese Annahme hat an der Erwähnung des Täufers V. 32 aber nicht seiner Taufe zumal bei einer ganz anderen Unterscheidung innerhalb des Volkes eine wenig überzeugende Begründung. Hingegen handelte auch nach Matth. 11 des Herrn Rede in ihrem mittleren

Theile von Johannes dem Täufer und der rechten Stellung zu seinem Wirken, wie das εἰ θέλετε δέξασθαι 11, 14 mit seinem Hinweise auf die Bedeutung der richtigen Aufnahme seines Wirkens zeigt. Auch ist in dieser Hinsicht das ἐδικαίωσαν τὸν θεὸν V. 29 und seine Beziehung auf das ἐδικαιώθη ἡ σοφία V. 35 u. Matth. 11, 19 zu beachten; denn es weist darauf hin, daß die Beurtheilung der Menschen sich auch auf die Feststellung jenes Verhaltens zum Täufer gründen wird. Da nun alle Referate der Reden Jesu nur deren Knotenpunkte hervorheben (vgl. Bl., Synopt. I, S. 446), so kann die Auffassung verschiedener Momente aus der Beurtheilung der Stellung des Täufers zu wie unter dem Volke Israel von Seiten verschiedener Referenten nicht als außer dem Bereich der Möglichkeit liegend erachtet werden. Während im 1. Evangelium überall ein Referent spricht, welcher die Entfaltung des Reiches Gottes durch Christum im Auge hat und alles darauf Bezügliche aus den Reden und Thaten Jesu auffaßt, treten im 3. Evangelium uns zahlreiche Spuren entgegen (vgl. Kap. 6 u. 21, Stud. u. Krit. 1877, S. 461 f.), welchen zufolge die von seinem Verfasser vernommenen und wiedergegebenen Referate vornehmlich das aus Jesu Reden aufgefaßt und berichtet haben, was sich auf das zur Zeit Jesu lebende jüdische Volk also auf Jesu Zeitgenossen und deren Geschick bezog. Dieser verschiedene Augpunkt der Referate wirft Licht auf die Verschiedenheit der mittleren Redestücke Luk. 7 und Matth. 11 und wird jedem zeigen, daß die gewaltsame Annahme, der 3. Evangelist habe ein Redestück ausgestoßen, um ein anderes aufzunehmen, nur die Folge einer den Text ganz äußerlich behandelnden Textkritik ist (gegen Holtzmann). Für die damit widerlegte Bearbeitung eines fremden Textes durch den 3. Evangelisten spricht aber auch das τοῦ Ἰωάννου hinter τὸ βάπτισμα V. 29 nicht. Es ist nach dem vorangegangenen τὸν θεόν, da ein αὐτοῦ nur misverständlich wäre, und τὸ βάπτισμα τοῦ Ἰωάννου schon ein im Volksmunde zum Unterschiede von anderen Waschungen ausgeprägter Terminus war, ganz nothwendig und keineswegs die Folge einer ursprünglichen Zugehörigkeit des Verses zu einem anderen fehlenden Redetheile (so Köstlin). — Die Nothwendigkeit, das 3. Evangelium

auf ein anderes zurückzuführen, wird ebenso wenig aus einem anderen Redestücke dargethan werden. Selbst bei dem 8, 4ff. mitgetheilten Gleichnisse zeigen Vortrag und Deutung desselben keine größere Uebereinstimmung der Texte in beiden Evangelien, als die, welche bei einer so leicht sich einprägenden bildlichen Rede auch bei verschiedenen aufmerksamen Hörern und bei ihrer Wiedergabe durch diese eintreten mußte. Dazu spricht die so sehr verschiedene Einreihung doch weit eher wider als für eine gegenseitige Benutzung oder Bearbeitung derselben schriftlichen Quelle. In welch hohem Grade die Kritik genöthigt ist ihren Beweis für die Abhängigkeit des 3. vom 1. Evangelium auf eine Nadelspitze zu stellen, erhellt aus dem Versuche die Zurückführung der Bergrede Kap. 6 auf Matth. 5—7 dadurch mitzubegründen, daß das seltene Wort *διαβλέπειν* sich an entsprechender Stelle 6, 42 = Matth. 7, 5 finde (Hilgenfeld, Kanon, S. 213). Bei einem so vielfach gebrauchten Ausspruche Jesu mußte sich auch unter den griechisch redenden Juden ein bestimmtes sprachliches Gepräge desselben bald festsetzen und würde daher der gleiche Gebrauch des Wortes *διαβλέπειν* an sich schon wenig beweisen. Nun ist aber der Gebrauch des *διαβλέπειν* im Neuen Testamente keineswegs auf das Matthäusevangelium oder seine Quelle beschränkt. Nach richtiger Lesart findet es sich auch in dem allein vom 2. Evangelisten aufbewahrten Ausspruche Mark. 8, 25, wo *διέβλεψε καὶ ἀπεκατέστη* nach ℵBCL. u. a. zu lesen (vgl. Tischendorf und Weiß zu der Stelle).

Wie bereitwillig nun auch von den meisten zugestanden wird, daß zwischen den neutestamentlichen Evangelien kein directes Abhängigkeitsverhältnis besteht, um so gewisser hält man es, daß aus der Vergleichung der Evangelien sich in gewissen Urevangelien die gemeinsame Grundlage der ersteren nachweisen lasse. Der Beurtheilung dieser zur Zeit herrschenden Ansicht ist bei der Vergleichung der einzelnen Perikopen bereits vielfach vorgearbeitet. Doch muß jetzt deren ganze Grundlage und die geschichtliche Zulässigkeit des durch jene Quellenhypothese vorausgesetzten literarischen Processes näher geprüft werden. Die einschlägigen Betrachtungen werden bei der Aehnlichkeit der Quellen- und der Benutzungshypothese zugleich auch noch diese nach mancher Seite hin näher beleuchten.

Die Quellen-Hypothese hat an einigen urkundlich bezeugten Thatsachen der urchristlichen Zeit einen gewissen anzuerkennenden Halt. Nicht ihre Berechtigung überhaupt, sondern das Maß und die nothwendigen Grenzen ihrer Anwendung können darum allein in Frage kommen.

Der Prolog des 3. Evangeliums selber weist auf dem 3. Evangelium vorangegangene Aufzeichnungen hin, und der Gegensatz, den der Evangelist aufstellt, ist nicht sowohl der von schriftlichen und mündlichen, als von secundären und primären, abgeleiteten und ursprünglichen Darstellungen (vgl. Holtzmann) der evangelischen Thatsachen. Darnach bedingt das Vorwort des 3. Evangeliums nur, daß allein wahrhaft apostolische Berichte, seien es auch schriftliche, vom Evangelisten benutzt und in Erwägung genommen sind, und lehnt nur ab, daß unter den *πόλλοι*, deren Arbeiten V. 1 u. 2 gedacht wird, ein Augenzeuge der evangelischen Thatsachen gewesen. Eine zu weitgehende Folgerung aus den Worten des Evangelisten wäre es, daß es zur Zeit der Abfassung des 3. Evangeliums noch keine schriftliche Quelle apostolischen Ansehens gegeben habe (so Wichelhaus u. Zahn, Ev. Matth., S. 35). Daß derselben nicht ausdrücklich gedacht wird, wird bei der Annahme einer solchen aus deren Beschaffenheit zu erklären sein. Einzelne im Laufe der letzten Untersuchung gemachte Beobachtungen weisen ihrer Art nach auf die Benutzung einer schriftlichen Quelle für etliche Redestücke hin.

Diese Beobachtung und jene Gewißheit, daß unserem Evangelium schriftliche Arbeiten anderer zeitlich vorangegangen sind, berechtigen indes noch keineswegs zu dem Schluß, daß unser 3. Evangelium oder auch das 1. und 2. Evangelium aus zwei Urevangelien zusammengearbeitet seien. Die nachgewiesene durchgängige Verschiedenheit des Textbestandes wird die höchste Vorsicht in der Annahme und der näheren Bestimmnng des Umfanges, wie des Gebrauches solcher Urevangelien, wie man sie ungenau nennt, oder primordia evangeliorum zur Pflicht machen, zumal sich über Umfang und Inhalt der durch Papias bei Eusebius H. e. III, 39, 16 bezeugten Vorläufer unserer Evangelien nichts genaues und sicheres feststellen läßt. Die Nachrichten des Papias, welche Eu-

sebius uns erhalten, müssen den festen Punkt für jede Forschung über die Vorgeschichte unserer Evangelien bilden, da sich außerdem nur Gebilde der kritischen Phantasie ergeben, welche mit jenen Andeutungen sich nicht decken wollen [1]).

Man versichert zwar, daß alle Synoptiker durch ihren Sprachgebrauch bewiesen, daß sie einen sowohl außerhalb des 1. u. 2. wie des 3. Evangelisten liegenden Text vor sich haben. Die sich haufenweise aufdrängenden widersprechenden Erscheinungen nöthigen dabei zu den unvereinbaren Annahmen, daß die Evangelien jenen Urevangelien auf's Wort folgen, und daß sie denselben in der Wiedergabe des Ausdruckes untreu werden. Zur weiteren Darlegung dieses Verhältnisses wird dann ferner, aber nach den früheren Ausführungen (Stud. 1877) mit Unrecht, behauptet, die Evangelisten seien so wenig Herren und Meister eines eigenen Stils gewesen, daß dieser dem Stil des Urevangeliums nicht durchweg und gleichmäßig hätte Widerstand leisten können, wobei indes sofort bestimmte schriftstellerische Manieren in der Art der Reproduction ihrer Quelle ihnen beigemessen werden (vgl. Holtzmann a. a. O., S. 326 ff.; Weiße, Ev.-Gesch. I, S. 65). So soll der 3. Evangelist namentlich die spröde Darstellung seiner Quelle in Fluß zu bringen und zu dem Zweck bald glättend bald verdeutlichend, bald verkürzend verfahren. Wie viel bleibt dann aber noch übrig von der behaupteten Uebereinstimmung? Offenbar nicht mehr, als die treue Wiedergabe desselben Stoffes durch verschiedene Referenten mit sich bringt, und ist eine solche Uebereinstimmung kein Beweis für die Annahme, den Evangelien liege die gleiche Schrift zu Grunde. Dieser Schluß ist um so berechtigter, als ein schriftstellerischer

---

[1]) In Betreff des papianischen Fragmentes genügt es jetzt auf Weiffenbachs Monographie (Berlin 1878) hinzuweisen, dessen Auslegung des Wortlautes mit meiner seit Jahren gehegten Auffassung bis auf die Deutung der WW.: *ἡρμήνευσε δ' αὐτά, ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος* im wesentlichen zusammenstimmt. Freilich muß ich dabei die von Weiffenbachs kritischer und dogmatischer Stellung zu den neutestamentlichen Berichten dictirten Folgerungen über das Verhältnis der primordia evangeliorum zu diesen als völlig unbegründet zurückweisen, da sie die Ergebnisse der Auslegung nicht zur Geltung kommen lassen.

Zweck für die angenommenen verschiedenen Manipulationen nicht angegeben und auch nicht erkennbar ist. Freilich tritt nun die Kritik dieser Argumentation mit der Erklärung entgegen: der Umfang der Uebereinstimmung erweitere sich beträchtlich über den Kreis der unmittelbar gleichen Worte hinaus. Die unterbrechenden Abweichungen seien, weil nur stilistischer und lexikalischer Art, oft durchaus keine anderen, als die verschiedenen Codices eines einzelnen Evangeliums in ihren Varianten zeigen (so Weiß, Markusev., S. 10). Es bleibe hier ununtersucht, ob diese Ansicht jene Abweichungen nicht viel zu geringschätzig behandelt. Wäre aber der Werth derselben auch nur ihrem größeren Theile nach, was zu bestreiten, richtig angegeben, so würde diese Erklärung derselben die Zurückführung der Evangelien auf eine Urschrift nicht annehmbarer machen. Denn sie erklärt ihre Entstehung keineswegs, sondern macht sie nur auffälliger und erniedrigt dabei die Evangelisten zu sorglosen Abschreibern ihrer Vorlagen. Die Menge der Varianten in unseren Handschriften hat ihre letzte Quelle in dem Bestreben, die abweichenden Texte der synoptischen Evangelien und sonstiger paralleler Stellen möglichst zu conformiren, und weist also auf das Bestreben nach Vereinbarung des Textes hin. Wie soll nun dies Bestreben die Texte zu vereinbaren die Abweichungen der Evangelisten von der Grundschrift erläutern? — Ein anderer Theil der Varianten in den Handschriften hat seinen Grund in der Arbeit der Emendatoren des Textes des Neuen Testamentes in einer späteren Zeit, welche denselben nach den ihnen gültigen Gesetzen griechischer Grammatiker und Lexikographen umschrieben. Soll nun etwa der 3. Evangelist seine Art griechisch zu schreiben durchaus haben durchführen wollen und deshalb den Text seiner Quelle umgeformt haben? — Widerlegte dieser Gedanke sich nicht von vorn herein selber, so würden die vom 3. Evangelisten beibehaltenen Hebraismen bei der nachweislich ihm eigenen, den profanen griechischen Schriftstellern verwandten Schreibart zur Widerlegung ausreichen. Was sollte überhaupt einen Schriftsteller, welcher einen Vorgänger abschreibt oder auch nur excerpirt, bewegen, die Worte seines Vorgängers zu vertauschen, ohne den Sinn ändern zu wollen, besonders wenn er von vorn herein seine Abhängigkeit von ursprünglichen Zeugen zur

Kenntnis der Leser bringt? (Vgl. Tholuck Glaubwürdigkeit, S. 251f.) Das Zeugnis der zahlreichen Abweichungen bleibt demnach in voller Kraft. — Eine bei Annahme derselben schriftlichen Quelle genügende Erklärung für dies auffällige Verhältnis von Zusammenstimmung und Abweichung unter den Evangelien zu finden, wird noch durch einen Umstand erschwert, welcher oben bei der Vergleichung der einzelnen Abschnitte mehrfach angemerkt werden mußte. Nicht nur in den Redestücken, welche vornehmlich auf eine griechische Redesammlung zurückzuführen sein sollen, sondern auch in den erzählenden Partien stimmen die drei ersten Evangelien am meisten bei der Wiedergabe der Worte Jesu überein. Diese Uebereinstimmung beweist, daß die Evangelisten, wo es ihnen, wie bei den Lehrsprüchen Christi [1]), auf genaue Wiedergabe ankam, sich auch genau an den überlieferten Ausdruck anschlossen. Es ist uns damit die Möglichkeit gegeben zu erkennen, was ein Evangelist sich denkt, wenn er verspricht *ἀκριβῶς γράψαι*. Wollte sich nun nach seinem dahin lautenden Versprechen im Vorwort der 3. Evangelist an seine Quellen und soweit sie griechisch waren, auch an ihren Ausdruck halten, — und läge seinem Evangelium dabei eine mit dem 1. u. 2. Evangelium gemeinsame schriftliche Quelle zu Grunde, — dann blieben alle Abweichungen und die diese angeblich herbeiführenden Manipulationen ein völliges Räthsel. Die Voraussetzung einer gemeinschaftlichen Quelle mit dem 1. u. 2. Evangelium läßt sich darum für's 3. Evangelium nicht festhalten.

Zu demselben Resultate werden wir nun auch bei der Aufnahme der Untersuchung über diese gemeinsamen Quellen von einer ganz anderen Seite aus geführt. So sicher man nämlich das Vorhandensein zweier unseren ersten 3 Evangelien zu Grunde liegenden

---

1) Die Lehrsprüche Christi sind nachweislich schon in der allerersten Zeit besonderer Beachtung und treuer Bewahrung gewürdigt, und dieses auf ihre treue Ueberlieferung gelegte besondere Gewicht hat sich in der alten Kirche fortgepflanzt. Dafür sind in fortlaufender Reihe die hebräische Redesammlung des Matthäus, die *ἐξήγησις λογίων κυριακῶν* des Papias und die Denkwürdigkeiten des Justin (vgl. Semisch, Justins Denkwürdigkeiten, S. 293f.) Zeugen.

Quellen als das Ergebnis der von den verschiedensten Seiten geführten Untersuchungen hinstellt (vgl. Schürer, Theol. Lit.-Ztg. 1877, S. 494), so hat man dennoch über die Angaben des Papias bei Eusebius H. e. III, 39, 15 u. 16 hinaus über Charakter, Umfang und Bestandtheile der sogenannten Urevangelien nichts gewisses festzustellen vermocht. Diese unausgleichbaren Differenzen beweisen, daß die bisherigen Versuche, diese Urevangelien genau nachzuweisen, nichts als Nebelgebilde der Phantasie zustande gebracht haben, welche jedem, der sie ergriffen zu haben meint, unter den Fingern wieder entschwinden und uns nöthigen, die Aussagen des Papiasfragmentes nur um so genauer in's Auge zu fassen und festzuhalten.

Die Kritik unterscheidet und setzt bei ihren Aufstellungen einen Urmarkus oder ein nur geschichtliches Urevangelium und einen griechischen Urmatthäus oder eine Redesammlung voraus. Beide Annahmen haben aber an dem Fragment des Papias keine Stütze. Denn sie gehen weit über das dort Berichtete hinaus.

Papias berichtet (Euseb. H. e. III, 39, 15) zuerst von einer Mittheilung des von ihm vor allen befragten Presbyters Johannes über den Verfasser des 2. Evangeliums Markus; *περὶ Μάρκου τοῦ τὸ εὐαγγέλιον γεγραφότος* schreibt Eusebius in der Einleitung, offenbar nur um über die Person des von dem Presbyter einfach als Markus benannten keine Unsicherheit zu lassen. Zum mindesten ist es vorschnell, wie es meistens geschieht, daraus zu schließen, das Folgende solle eine Mittheilung über das 2. Evangelium selbst sein, da es doch ein verschiedenes ist über den Verfasser eines Buches etwas zu sagen und über das Buch selbst zu schreiben. Der Presbyter [1]) aber selbst berichtet nun ausdrücklich nur über eine

---

[1]) Aller exegetischen Regel tritt die Leugnung, daß im Contexte des Eusebius das *ὁ πρεσβύτερος* im Papiasfragment nicht auf den kurz zuvor genannten *πρεσβύτερος Ἰωάννης* gehen müsse, schroff entgegen (so wieder Keim, Aus dem Urchristentum, S. 221). Eusebius hätte geradezu die Absicht haben müssen seine Leser zu verwirren, falls er das Fragment des Papias der Art, wie er es thut, einführte, ohne irgendwie anzudeuten, daß Papias einen anderen Presbyter meine, zumal das *ὁ πρεσβύτερος*, wo es bei Papias und in dem Bericht des Eusebius über jenen vorkommt, sonst nur diesen meint (Euseb. H. e. III, 39, 4 u. 14). Auch gehen die Gegen-

Thätigkeit, welche Markus als Hermeneut des Petrus übte, und es gibt doch keine Berechtigung, die Abfassung des Evangeliums von vorn herein als eine durch diese Stellung zu Petrus bedingte anzusehen. Der Presbyter Johannes spricht deshalb nur von Privataufzeichnungen des Markus, welche in den ihm und dem Apostel Petrus nahestehenden Kreisen leicht bekannt werden konnten. Derselbe gibt keinen Zweck der Aufzeichnung an; auch wird keine Bemerkung über den öffentlichen Gebrauch dieser Aufzeichnungen gemacht, wie dies in der viel kürzeren Mittheilung über die Redesammlung des Matthäus (Euseb. H. e. III, 39, 16) doch geschieht. Die gemeinten Aufzeichnungen erscheinen darnach nur als zunächst von Markus für sich selbst gemacht, wie solche nach Luk. 1, 1 viele unternahmen. Das *ὅσαι ἐμνημόνευσεν*, — welches zweifellos der Aussage des Presbyters angehört [1]), kennzeichnet dabei dieselben keineswegs als etwa im Auftrage des Apostels oder zur Verdollmetschung der Lehrvorträge desselben gemachte, sondern als reine Memorabilien, deren Umfang durchaus nicht den Mittheilungen des Petrus entsprach, sondern sich nur auf das zufällig im Gedächtnis Bewahrte beschränkte. Diese Aufzeichnungen werden sodann durch das *ἀκριβῶς ἔγραψεν* als frei von allen eigenen Zuthaten des Markus und als ausschließliche Wiedergabe der Ausführungen des Petrus über Jesu Worte und Reden — und durch das *οὐ τάξει* als aller Ordnung entbehrend gekennzeichnet. Dieses *οὐ τάξει* kann nur den Mangel aller Beachtung irgend einer bestimmten Reihenfolge bezeichnen; denn *τάξις* kann nicht den Sinn von Vollständig-

---

gründe ganz allein von unbewiesenen Voraussetzungen einer Entstehung des 2. Evangeliums in der Zeit zwischen 115—120 und über den Inhalt des Fragmentes aus.

1) Das bemerke ich nur, um aus allgemein angenommenem heraus zu argumentiren. Für mich liegt in der Schlußbemerkung: *ἑνὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσε παραλιπεῖν ἢ ψεύσασθαι τι ἐν αὐτοῖς*, welche sich als erläuternder Zusatz des Papias zur Mittheilung des Presbyters gar nicht, wie allenfalls der zwischenstehende Satz, begreifen läßt, die exegetische Nothwendigkeit, den ganzen Passus auf den Presbyter zurückzuführen und nicht als Erläuterung des Papias zu nehmen (gegen Keim a. a. O.).

keit (Weizsäcker, Unterss., S. 29) haben, weil es gar nicht im Gegensatze zu ἔνια steht, das im Unterschiede von dem möglichen Umfange τῶν ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντων ἢ πραχθέντων den wirklichen unter deutlicher Aufnahme des ὅσα ἐμνημόνευσεν benennt. Dem Zusammenhange widerspricht es dabei das οὐ τάξει das Ergebnis einer comparativen Evangelienkritik sein zu lassen, da dasselbe nur als eine Beschränkung der mit ἀκριβῶς gegebenen Versicherung erscheint und demnach nur besagt, daß Markus bei der Aufzeichnung seiner Erinnerungen zwar diese sämtlich [ὅσα ἐμνημόνευσεν] und genau [ἀκριβῶς], aber nicht in der Reihenfolge, in welcher er sie vernommen, aufgezeichnet habe (auch gegen Weiffenbach). Sollte dasselbe die historische Reihenfolge der Reden und Thaten Christi in Abrede stellen oder berücksichtigen, so würde dasselbe hinter dem τὰ ὑπὸ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα stehen müssen [1]). Auffallen muß

[1]) Man hat sich zwar gewöhnt den mit οὔτε γὰρ angeschlossenen Satz lediglich als Erläuterung des οὐ τάξει zu fassen; es ist dies aber ganz unbegründet, da er vielmehr erklären soll, wie der so früh als Apostelschüler auftretende Markus dazu kam, lediglich Memorabilien der Mittheilungen des Petrus über Christi Reden und Thun aufzusetzen. Weil dies erklärt werden sollte, bedurfte es nun auch des im Relativsatz angeschlossenen Nachweises, daß Markus durch Nichteinhaltung der etwa von Petrus eingehaltenen Ordnung keinen Fehler beging (ὥςτε οὐδὲν ἥμαρτε). In diesem Relativsatze wird nämlich (vgl. Weiffenbach, S. 61) nicht der Unterschied zwischen der Schrift des Markus und einer σύνταξις τῶν κυριακῶν λογίων erörtert, sondern auf die Verschiedenheit der Anwendung, welche in Lehrvorträgen von den Begebenheiten der Geschichte Christi gemacht ward, und des Versuches, diese schriftlich zusammenzustellen hingewiesen, aus welcher sich von selbst ergibt, daß eine Nichtbeachtung jener Reihenfolge dem Markus keinen Vorwurf zuziehen kann. Jede Berufung auf die hier vorausgesetzte σύνταξις einer Schrift zur Erörterung dessen, was aus dem οὐ τάξει über die Markusarbeit zu folgern, ist darum willkürlich (gegen Bl., Holtzmann, Weiß); und ebenso ist es ein Widerspruch wider den erkannten Sinn dieses Relativsatzes, wenn zur Deutung des οὐ τάξει die moderne Vorstellung eines Lebens Jesu zu Hülfe genommen wird. — Dieser Satz: ὃς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας — beweist dabei, daß die Vorstellung, als wäre von den Evangelisten je mündlich in derselben Gestalt gepre-

indes auch, daß bei der Ausführung des vom Presbyter in seinen Grundzügen entworfenen Bildes der Memorabilien des Markus oder Urmarkus die letzten Worte fast unbeachtet gelassen sind, indem dem Urmarkus nur Begebenheiten aus Jesu Geschichte, nur Thaten, nicht aber wie das ὑπὸ Χριστοῦ λεχθέντα gebieterisch verlangt, auch Reden Christi zugetheilt sind. Es würde doch eine gewaltsame Ignorirung des das λεχθέντα und πραχθέντα gleichsetzenden ἢ sein, wollte man annehmen, damit seien nur die einzelnen Aussprüche Christi bei den einzelnen Handlungen gemeint. Ein Schriftsteller, welcher so ausdrücklich wie Papias die von Matthäus verfaßte σύνταξις auf die Reden beschränkt, würde einer vornehmlich Thatsachen berichtenden Schrift nicht so gleichmäßig λεχθέντα ἢ πραχθέντα als Inhalt zuweisen. Allerdings wird die Beachtung dieser Angabe es sehr schwer machen, sowol das redearme 2. Evangelium als auch den lediglich erzählenden Urmarkus in der von Papias gezeichneten Schrift wiederzuerkennen.

Das 2. Evangelium ist nach einem bestimmten Plane geordnet und keine bloße Zusammenstellung einzelner Erinnerungen, wie dies jetzt allgemein anerkannt wird. Das 2. Evangelium ist sodann in seiner Einleitung 1, 1—15 so unverkennbar von einer anderen Schrift abhängig (vgl. Klostermann z. d. St.; Grau, Einl. I, 161), daß selbst Verfechter seiner Ursprünglichkeit um derselben willen ihm sogar die Redesammlung des Matthäus vorangehen lassen und diese mit erzählenden Abschnitten ausstatten (so Weiß). Das 2. Evangelium hält sich darum nicht allein an die Erinnerungen seines Verfassers, wie dies nach den Worten: οὕτως ἔνια γράψας ὡς ἀπεμνημόνευσεν sein müßte. Denn es heißt den einfachen Zusammenhang des Fragmentes vollständig zer-

---

digt, wie dieselben die Evangelien niederschrieben und sei das Niederschreiben nur ein Hülfsmittel für die wortgetreue Wiedergabe des mündlichen Vortrags der Augenzeugen nach seinem ganzen Tone gewesen, ganz ungeschichtlich ist, und nur nach einseitiger Deutung sich auf Euseb. H. e. II, 16, 1: τοῦτον δὲ τὸν Μάρκον πρῶτόν φασιν ἐπὶ τῆς Αἰγύπτου στειλάμενον τὸ εὐαγγέλιον ὃ δὴ καὶ συνεγράψατο κηρῦξαι beruft. Diese schiefe Vorstellung hat auf Gieselers krit. Versuch (1818) einen vielfach verwirrenden Einfluß geübt.

reißen und verdrehen, wenn man dem Papias zumuthet, durch den Ausdruck „einiges“ den Mangel an Ordnung als einen nicht durch das Ganze hindurchgehenden, sondern nur relativen oder partiellen Mangel zu bezeichnen (so Keim a. a. O., S. 223). Das 2. Evangelium ist endlich auch ein fast vollständiger Bericht über das Wirken Jesu, wie der Vergleich mit dem 1. Evangelium zeigt, und von seinem Verfasser kann niemand sagen, daß er nur einiges nach der Erinnerung aufzeichnete, allein sorgend, daß er von jener nichts verloren gehen ließ.

Aber auch der vielfach angestellte Versuch aus demselben die von Papias gemeinte Schrift, als das gemeinsame Urevangelium herauszuschälen, hat weder noch kann er zu einem jener Schilderung entsprechenden Resultate führen. Es fehlt für die Zuweisung und Aberkennung der einzelnen Perikopen als zu jener Urschrift gehörig jede sichere kritische Handhabe. Daher wird über die Ursprünglichkeit lediglich nach dem subjectiven Maßstabe des Kritikers über das, was an den einzelnen Berichten sagenhaft, weil wunderbar (so Scholten, Wittichen, Weiffenbach), entschieden, so daß die Ausscheidung auf einer sich aller wissenschaftlichen Beurtheilung entziehenden Willkür beruht (vgl. Hilgenfeld, Ztschr. 1870, 2. H., S. 183; Weiß, Mark., S. 20). Oder die Entscheidung wird nach der vorgefaßten Meinung von dem Unterschiede der Sprache des eigentlichen Evangelisten und seines Bearbeiters getroffen (so Holtzmann) und entbehrt dann bei dem gleichartigen Sprachschatze des 2. Evangeliums (vgl. Weiß, S. 18. 19) jedes Haltes. Die auf diese oder jene Weise aufgestellte Urschrift versagt dabei aber dennoch den erwarteten Dienst. Dieselbe unterscheidet sich häufig so wenig von unserem 2. Evangelium (so bei Weiße, Ewald, Holtzmann), daß zu der im 2. Evangelium angeblich vorliegenden Bearbeitung kein Anlaß erkennbar bleibt (vgl. Hilgenfeld, Keim, Weiß u. Volkmar, Markus und Synopsis 1870, § 4). Denn wer sollte zur Annahme einer Bearbeitung geneigt sein, wenn dieselbe sich nur auf diese 3 Punkte beschränkt haben soll: 1) eine Verkürzung der Reden, bemerklich, wo die Texte des 1. u. 3. Evangeliums übereinstimmend fortlaufen; 2) auf eine bedeutende Verkürzung im Anfang und eine

große Lücke der Bergpredigt; 3) auf eine Anzahl von ganz kleinen erläuternden Sätzen und Zufügungen (Holtzmann, S. 110) [1])? — Diese Urschrift aber wäre dabei weder so unvollständig noch so ungeordnet, wie es die Angaben des Papias verlangen. In dem Falle, daß die Aussonderung der Urschrift aus dem Bestande des 2. Evangeliums es zu einem wesentlichen Unterschiede bringt, verliert dieselbe alles eigenen Zusammenhangs, und enthält höchstens für sich selbst zusammenhängende Gruppen (so bei Weizsäcker, Unterss., S. 108—112). Würde dieselbe nun nach der einen Seite hin jener Schilderung des Papias von den Memorabilien des Markus entsprechen, so fehlt ihr in diesem Falle der durch das λεχθέντα

---

[1]) Das Verfahren, aus dem 3. Ev. namentlich den angeblich gemeinsamen Text der Quelle aufzudecken, ist ganz das gleiche widerspruchsvolle, welches bei der Bestreitung der Ableitung des 3. Evangeliums aus dem zweiten oben gezeichnet ist, und setzt den bald paraphrasirenden bald epitomisirenden, immer seine Quelle stilistisch bearbeitenden dritten Evangelisten (so Weiße, Ev. Gesch. I, 68; Holtzmann a. a. O., S. 326) mit dem Versprechen seines Vorworts in den schreiendsten Widerspruch, auch wenn man in diesem nicht die Zusage buchstäblicher Reproduction findet. Wo die Fülle der Abweichungen die Zurückführung auf einen ursprünglich griechischen Text unmöglich macht, sucht man Verkürzungen und Auslassungen aufzufinden, welche als zu stark einen anderen Text und Zusammenhang voraussetzen sollen, aber auch vergeblich. Denn, was soll es beweisen, wenn der Evangelist 18, 32 die ihm überlieferte Leidensverkündigung treulich in extenso mittheilt, in seiner Darstellung der Leiden hernach aber die Verspeiung übergeht, da sein Bericht über die Leiden wesentlich andersartig ist (vgl. oben), und jene Leidensverkündigung ihm nicht wie dem 2. Evangelisten als Programm für diese gilt? Sollte er das Verspeien wie der 1. Evangelist in der Leidensverkündigung übergehen, um sich von der Kritik nachweisen zu lassen, daß er dasselbe aus der Quelle ausgemerzt habe, weil er die Verspeiung nicht bringen wollte? — Oder was beweist die Erwähnung, daß Judas Jesum beim Verrathe küßte (22, 47), welche Erwähnung zum Verständnis der von Jesus an Judas gerichteten Gewissensfrage (V. 48) nothwendig war? Durch diese aber bewährte sich Jesus zugleich als der Heiland und Richter, als welcher der 3. Evangelist ihn uns in diesem Theile seines Evangeliums vorführt, während im weiteren nicht wie bei Mark. 14, 44. 45 auf das verabredete Zeichen und die Falschheit der ganzen Verabredung hingewiesen wird, so daß also ein deutlicher Unterschied der beiderseitigen Ausführungen heraustritt.

geforderte Bestandtheil, und sie vermag nicht zu leisten, was sie leisten soll; sie vermag nicht die vorhandene Uebereinstimmung der Evangelien zu erklären [1]), — führt also selbst zum Erweise der Unhaltbarkeit der Annahme eines gemeinsamen Urevangeliums für die drei ersten Evangelien. — Wie nach obigem Papias ganz fern davon ist, die Memorabilien des Markus als ein Evangelium zu betrachten, so erweist sich ebenso die Reconstruction eines solchen auf dem Wege literarischer Kritik als unthunlich.

Bestimmter und deutlicher soll sich aber doch aus der Vergleichung des 1. und 3. Evangeliums eine griechische Spruchsammlung als zweite gemeinsame Quelle nachweisen lassen. Auf die Vermuthung eines solchen Urmatthäus und auf seine Reconstruction glaubt man durch die Angaben des Papias hingeführt zu werden. Es ist dabei nur die Auslegungskunst zu bewundern, durch welche man aus den Worten des Papias (Euseb. H. e. III, 39, 16): *Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνεγράψατο, ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος*, herausbringt, daß es eine griechische Redesammlung oder gar mehrfache schriftliche Uebersetzungen (so Keim a. a. O., S. 228) der Schrift des Matthäus zur Zeit des Papias gegeben hat. Denn die Worte reden lediglich von einer in der hebräischen Sprache abgefaßten Arbeit des Matthäus. Welcher Gebrauch von derselben gemacht ist, besagt das *ἡρμήνευσε*. Wollte man es nun auch zuläßig finden, dasselbe in einem anderen Sinne als in dem jenes dem Markus gegebenen Beinamens *ἑρμενευτὴς*, welchen derselbe alte Zeuge gebraucht, zu verstehen, so wird diese unwahrscheinliche Angabe durch das *ἕκαστος* gänzlich unmöglich. Denn wer das *ἡρμήνευσε* von Anfertigung einer schriftlichen Uebersetzung deuten will, muß dann gesagt finden: jeder Leser habe sich eine

---

[1]) Für die Vergeblichkeit des Bemühens um solche Aussonderung einer Grundschrift liegt der überzeugendste Beweis darin, daß dasselbe auch dahingeführt hat, dem 2. Evangelisten allein die Spruchsammlung des Matthäus zu Grunde liegen zu lassen, und diese nun im Widerspruche mit dem ihr ausdrücklich von Papias allein zugewiesenen Inhalt auch mit Erzählungsstücken auszustatten, die Spruchsammlung aber und den so entstandenen Markus zu den gemeinsamen Quellen des 1. u. 3. Evangeliums zu machen (so Weiß, Mark.-Ev. 1872 u. Matth.-Ev. 1876).

solche Uebersetzung angefertigt. Wer nun aber so weit gienge, eine Menge solcher Uebersetzungen annehmbar zu finden, — hätte damit noch gar keine Berechtigung anzunehmen, daß den drei Evangelisten gerade ein und dieselbe aus der Menge der Uebersetzungen in die Hände gefallen wäre. Weil daher das ἕκαστος bei dieser Deutung des ἡρμήνευσε eine unvollziehbare Vorstellung nothwendig macht, darum nöthigt es dasselbe von mündlicher Dollmetschung zu verstehen und zwingt von jeder auf schriftliche Uebersetzungen ausgehenden Deutung (so leider auch Weiffenbach a. a. O., S. 96) abzusehen. Schriftliche Uebersetzungen sind nicht einmal in den Worten mitgemeint. Und selbst falls Eusebius diese Nachricht des Papias auch auf die Entstehung des griechischen Matthäus bezogen haben sollte, so würde derselbe damit eben auch nur eine Ansicht aussprechen, ohne den deutlichen Sinn der Papiasstelle selber dadurch verdunkeln zu können. Der Zusatz des Eusebius zum Namen des Markus τοῦ τὸ εὐαγγέλιον γεγραφότος in des Eusebius Einführung des Papiasfragmentes kann, wie oben gezeigt, durchaus nicht die Beziehung der Fragmente auf die entsprechenden Evangelien beweisen. Darum bleibt es dabei, daß diese Nachricht des Papias zwar eine hebräische von dem Apostel Matthäus abgefaßte Redensammlung bekundet, niemals aber das Vorhandensein einer griechischen Bearbeitung derselben zur Zeit des Papias bezeugt. Das Werk des Matthäus wird von mir als eine Redensammlung bezeichnet, wiewol anzuerkennen ist, daß τὰ λόγια nach Röm. 3, 2; Hebr. 5, 12; Iren. 1, 8, 1; Phot. cod. 228 allerdings die Gesamtheit der auf Christum sich beziehenden Gottesworte bezeichnet, also auch hier allenfalls eine noch anderes als Reden umfassende Schrift bezeichnen könnte (so wieder Keim a. a. O., S. 225). — Nimmer aber ist dies die ursprüngliche Bedeutung, welche dem hebräischen אֹמֶר entsprechend nur auf einen Ausspruch hinweist, und hier, von einem Apostel im Zusammenhang mit κυριακῶν gebraucht, eben nur von dem κύριος gethane Aussprüche, nicht also Geschichten bezeichnen kann. Es kommt noch dazu, daß das Papiasfragment den Inhalt der Markusschrift anders und umfassender bezeichnet, und das λόγια offenbar nur an das λεχθέντα erinnert. Welcher Mensch wählte so verschiedene Bezeichnungen, wenn er ganz dasselbe als

Inhalt zweier Schriften angeben wollte und wiederholte die eine Angabe in Betreff der einen Schrift zweimal, wie hier im ersten und zweiten Fragment geschieht. Der Kürze halber (so Hilgenfeld) kann sich Papias nicht auf den Ausdruck *σύνταξις τῶν κυριακῶν λογίων* beschränkt haben, weil er ihn dann auch bei Markus anzuwenden veranlaßt war, während er dort *τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα* schreibt, hier aber denselben zweimal gebraucht (vgl. Holtzmann, S. 267 f.; Weiß zu Matth., S. 3; Weiffenbach, S. 102). Weil nun aber Papias lediglich einer hebräischen Redesammlung gedenkt und nur eine solche kennt, die jeder nach seinem Vermögen übersetzte, wird es unmöglich sein, selbst falls uns im 1. und 3. Evangelium Uebersetzungen ein und desselben Redestücks entgegentreten, dieselbe ihrem Bestande nach zu reconstruiren. Der Versuch nun gar, eine griechische, lediglich vermuthete, geschichtlich nicht bezeugte Redensammlung des Matthäus auf dem Wege literarischer Kritik nachzuweisen, ist darum auch bisher mislungen. Dies zeigt von vorn herein die Behauptung, daß, während der 1. Evangelist die Redestoffe der griechischen Redensammlung zu größeren Redecomplexen zusammenfüge und sonst frei verwende, beim 3. Evangelisten der ursprüngliche Zusammenhang derselben erhalten geblieben und erkennbar sei, hingegen der kritischen Vergleichung der Texte zufolge die Fassung im 1. Evangelium überwiegend die ursprünglichere sei, hingegen im 3. Evangelium mehr Abweichungen von der gemeinsamen Grundlage, wenn auch aus erkennbaren Motiven vorlägen (so Weiß, Matth., S. 20). Denn wer mag an diese seltsame brüderliche Theilung, nach welcher der eine den Text, der andere die Einrahmung zu seinem Erbtheil machte, glauben? — Dazu ist handgreiflich die angebliche Beobachtung in Betreff des 3. Evangeliums falsch. Gerade der 3. Evangelist leitet so manches der mit dem 1. Evangelium parallelen Redestücke, wie 12, 22 ff. 54—59; 13, 18—21; 17, 1—4. 22—37, nur mit einem *εἶπεν δὲ πρὸς τοὺς μαθητάς* oder noch kürzer ein, reiht dieselben ihrem Gedanken nach zur Ergänzung der Ausführungen anderer Redestücke an und bekundet auf's deutlichste, daß er dieselben ihrem ursprünglichen Zusammenhange seinem Belieben nach entnommen, wie das auch bei 13, 34 f.; 14,

12—14; 19, 12 u. 27 gelegentlich anerkannt wird (siehe Weiß, Matth., S. 33 Anm.). Ferner muß, weil die Textverschiedenheit denn doch zu groß ist, zur Zurückführung vieler Stücke auf den angenommenen griechischen Urmatthäus behauptet werden: derselbe habe alsbald eine nach der Natur einer solchen Darstellung leicht erklärliche Weiter- und Fortbildung erhalten (so Weizsäcker a. a. O., S. 205; Weiß, S. 27). Gewiß eine auffällige Behauptung! Denn, während oben mehrfach Gelegenheit war, festzustellen, daß die erste Christenheit auf die Worte Jesu einen besonderen Werth legte, soll es die Natur der ältesten Redesammlung sein, nicht in ihrer Zusammenstellung, sondern in ihrem Textbestande eine baldige Weiterbildung zu erfahren und dergleichen Umbildungen des Wortlautes sollen sich zusammenfinden mit der genaueren Bewahrung der verhältnismäßig gleichgültigen Angaben über Ort und Zeit, an und in welchen der Ausspruch gethan! — Credat Judaeus Apella! — Die Begründung des Aussonderungs-Versuches eines griechischen Urmatthäus durch den Nachweis eines eigenen Sprachschatzes ist wohl auch versucht. Indessen hat man nur solches aufführen können, was auch in zu der Redensammlung nicht gehörigen Stücken vorkommt, wie die Formen *Ἱερουσαλήμ, ναί* (ebenso bei Mark. wie in der Apg.), *ἕτερος, οὐχί* (17, 17; aber auch 24, 26; 1, 60), *ἄνθρωπος* in Zusammensetzungen, in denen es im ganzen 3. Evangelium mit *ἀνήρ* wechselt, oder was bei der Singularität seines Begriffes sein gleichmäßiges Vorkommen in den Evangelien von selbst erklärt: *ἀετός, ἄλευρον, ἀλήθειν, ἀλώπηξ, ἀνατολή, ἀποδεκατοῦν, ἁρπαγή, ἅρπαξ, ἀστραπή, βόθυνος, διχοτομεῖν, κατακλυσμός, κεραία, κλίβανος, κρίνον, μαλακός, νήθειν, ὄρνις, πτέρυξ, σής, σκοτεινός, σπόδος, στρουθίον, φάγος, φωλεός, ὦμος* oder welche sich in der Apostelgeschichte ebenfalls finden, so daß ihr einmaliges Vorkommen im 3. Evangelium die Annahme einer Aneignung aus der Quelle seitens des 3. Evangelisten dennoch nicht rechtfertigt, wie *καθιστάναι* Apg. 6, 3; 7, 10; *κλαυθμός* Apg. 20, 37; *κλείειν* Apg. 5, 23; 21, 30; *κριτής* Apg. 18, 15; 13, 20; 24, 10; *κρούειν* Apg. 12, 13. 16; *φόρτιον* Apg. 27, 10 [1]). Endlich werden dem griechischen

[1]) Das Bestreben, sprachliche Idiotismen nachzuweisen, hat dann sogar

Urmatthäus auch noch viele Worte als eigentümlich beigelegt, welche, durch die LXX für hebräische Begriffe in Gebrauch gekommen, dem von allen Evangelisten befolgten stilus sacer angehören: *ἀντίδικος, ἀχρεῖος, βιάζεσθαι, δυςβαστάκτος, δυσμή, ἐκριζοῦν, ἔνδυμα, κατασκήνωσις, καύσων, κεκλημένοι* (im Sinne von: zu Gast Geladene), *κρύπτειν, πέρας, πτέρυξ, σάτον, στενός, τόκος φορτίζειν* u. *φόρτιον* (gegen Holtzmann, S. 335f.; Weiß, S. 24)[1]. Gerade in Bezug auf den 3. Evangelisten, der einen so großen eigentümlichen Sprachschatz hat (vgl. Stud. 1877, S. 472ff.), wird die Annahme immer höchst gezwungen erscheinen, daß derselbe Worte wie *ἀποκαλύπτειν, προςφωνεῖν, ἐπιδιδόναι, κοπιᾶν, προςδοκᾶν* oder selbst Satzbildungen erst aus einer Quelle entlehnt oder derselben nachgebildet habe. — Alle behufs der Reconstruction des Urmatthäus angewendeten Mittel haben dabei nicht hingereicht, um das erstrebte Ziel mit einiger Sicherheit zu erreichen. Sobald man es lediglich als Redenevangelium zu gestalten sucht (nach vielen Vorgängern Holtzmann, Weizsäcker, Grau), fehlt demselben aller Zusammenhang, und sobald man es weitergreifend als Reden und Erzählungsstücke in primitiverer Form verbindende Stoffsammlung (so Köstlin, Evang., S. 57f. u. Weiß, zuletzt Matth., S. 34; aber auch Keim, Jes. v. Naz., 1. Aufl., S. 57ff.) auffaßt, will die Unterscheidung vom Urmarkus

---

Merkmale des Urmatthäus finden lassen im Gebrauch von *ἀγαθός* als Apposition von Personen (vgl. Ev. 24, 30. Apg. 11, 24, auch Mark. 10, 17), weil Mark. 10, 18 dasselbe von Christo ausdrücklich abgelehnt wird (so Weiß, S. 24), oder in dem häufigeren Gebrauche allgemein gebräuchlicher WW. wie *πονηρός* (Mark. 7, 22. 23. Luk. 3, 19; 11, 13. 34. Apg. 17, 5; 18, 14; 25, 18; 28, 21), *καλός*, welches bis auf Matth. 13, 48 nur in Parallelen mit Mark. vorkommt, *φρόνιμος* (im 3. Ev. nur 12, 42; 16, 8 und bei Matthäus 4mal) *ὅσος*, welches in der Apostelgeschichte äußerst häufig ist.

[1]) Eine gewisse Berechtigung hat die Hervorhebung des Gebrauches von *καὶ ἰδού, γέεννα, οὐρανοί, δίκαιοι* — allein derartige Begriffe sind an der Hand der LXX erfolgte Uebertragungen aus dem Hebräischen, und ihr gemeinsames Vorkommen im 1. u. 3. Ev. erklärt sich aus dem Gebrauch der hebräischen Logiensammlung seitens des 1. u. 3. Evangelisten vollkommen genügend.

nicht gelingen, und verliert man auch den scheinbaren Halt für die Hypothese im Papiasfragment. — Der Annahme des griechischen Urmatthäus stellt sich schließlich noch ein Hindernis in der Kirchengeschichte entgegen. Eine solche griechische Redensammlung hätte als Uebertragung der hebräischen Logiensammlung der griechisch-redenden Christenheit als vorzugsweise apostolisch erscheinen müssen, — während unser jetziges Matthäusevangelium, sofern es derselben Quellenhypothese zufolge eine Zusammenarbeitung der Redensammlung mit der Markusquelle oder dem Markusevangelium (so Weiß) wäre, nur eine späte und entschieden nichtapostolische Arbeit sein könnte. Wie will man nun bei dem namentlich im 2. Jahrhundert mächtig werdenden Zuge an die Ueberlieferung sich zu halten es erklären, daß die Kirche des 2. Jahrhunderts im Besitz des Markusevangeliums jene relativ-apostolische Redensammlung gänzlich fallen ließ, um mit der bekannten Vorliebe sich an das nachapostolische 1. Evangelium zu halten? — Wäre nicht die Bewahrung der apostolischen Redesammlung die blankste Waffe gegen jede auf pseudapostolische Ueberlieferung sich stützende Häresie gewesen?

Hätte die Annahme einer griechischen Redensammlung, als Uebertragung der hebräischen Logiensammlung des Matthäus wirklich einen geschichtlichen Halt in jener Nachricht des Papias, dann würde die Ansicht, nach welcher das uns nur in Fragmenten erhaltene Hebräerevangelium die Wurzel aller synoptischen Evangelienbildung wäre (so Hilgenfeld), a priori sehr viel für sich haben. Denn in seiner ältesten Gestalt scheint das Hebräerevangelium eine Uebersetzung aus dem Hebräischen gewesen zu sein. Die specielle Vergleichung der uns erhaltenen Bruchstücke desselben (vgl. Hilgenfeld, N. T. extra canonem Fasc. IV, 1866) mit unseren Evangelien zeigt freilich, daß dasselbe in seiner jetzigen Gestalt den kanonischen Evangelien an Ursprünglichkeit durchaus nachsteht. Seine Lesarten beweisen, daß dasselbe sich zu unseren Evangelien besonders zum 1. wie ein Derivatum zum Stammwort verhält (vgl. Lipsius, Unsere Zeit 1861, S. 221. Keim I, S. 29ff. bes. Anger, Ratio, qua loci N. T. in Matthaeo laudantur, part. VIII, p. 111). Die weitere Untersuchung ergibt denn auch, daß die Logiensammlung des Matthäus dessen hebräische Gestalt

auch nicht gewesen. Denn diese hat viele erzählende Perikopen enthalten, also auch τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ λεχθέντα ἢ πραχθέντα gegeben. Darnach war dasselbe lediglich ein Seitengänger unserer Evangelien, und sein hebräischer Dialekt bezeugt nur, in wessen Interesse die Bearbeitung erfolgt ist. Die Annahme, in diesem Hebräerevangelium selbst nach seiner ursprünglichen Gestalt die Redensammlung des Matthäus vor uns zu haben, wird zum Ueberfluß noch dadurch verwehrt, daß, die es benutzten, es nicht wagten den Namen des Matthäus demselben beizulegen, sondern an der Bezeichnung als evangelium secundum apostolos (so nach Origenes, Ambrosius, Hieronymus) oder εὐαγγ. καθ' Ἑβραίους (Epiphanius Haer. XXX, 3) sich genügen ließen. Das Hebräerevangelium bietet darum keine Hülfsmittel für die literarische Kritik unseres Evangeliums.

Die Nachricht des Papias, daß es eine hebräische Redensammlung aus der Feder des Matthäus gegeben, darf wegen mancherlei späterer unklarer Verwechselungen derselben mit dem kanonischen Matthäusevangelium nicht gänzlich in's Bereich der Fabeln und leeren Vermuthungen verwiesen werden. Es ist völlig unberechtigt wegen Eusebius H. e. III, 24 anzunehmen, auch Papias habe nur aus der Bestimmung des 1. Evangeliums für die Hebräer auf dessen ursprüngliche Sprache geschlossen. Denn das περὶ δὲ τοῦ Ματθαίου ταῦτ' εἴρηται muß um seiner Analogie mit ταῦτα μὲν οὖν ἱστόρηται τῷ Παπίᾳ περὶ τοῦ Μάρκου und dessen Beziehung auf καὶ ταῦτα ὁ πρεσβύτερος ἔλεγε (Euseb. h. e. III, 39, 15. 16) willen von einer durch den Presbyter Johannes demselben gewordenen Nachricht aufgefaßt werden (auch gegen Keim, Aus den Urchrist., S. 221). Und wer den letzteren gar für dieselbe Person mit dem Apostel Johannes, wenn auch irrtümlich, hält, dürfte um so bedenklicher sein müssen, solche alte Nachrichten wegen späterer falscher Ausdeutung bei den KVV. zu misachten (gegen Riggb.; Zahn, Stud. u. Krit. 1866, S. 649ff.; Wichelhaus a. a. O., S. 24; Keil, Matth., S. 21). Auf diese apostolische Schrift mußte der 3. Evangelist bei seinen Nachforschungen nach den Berichten von Augenzeugen in Palästina nothwendig aufmerksam werden. Es kann daher nicht auffallen, wenn

sich in seinem Evangelium etliche dem 1. Evangelium, welches, wie man dasselbe auch beurtheile, auf diese Redesammlung zurückzuführen ist, völlig parallele Redestücke (12, 22—31. 39—46; 17, 22 ff.; 23, 34. 35) finden. Nichts konnte den 3. Evangelisten abhalten, ihm sonst nicht bekannt gewordene Aussprüche Jesu, welche ihm bedeutsam erschienen und welche er nur in dieser Sammlung fand, zu benutzen. Uebersetzte er nun dieselben auch wie jeder, so gut er konnte (ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος), so erklärt sich Uebereinstimmung und Abweichung in denselben auf's beste, zumal wenn deren vielfacher Gebrauch in gottesdienstlichen Versammlungen auch ihn mit bereits üblichen frappanten Wendungen der griechischen Uebertragung, wie nothwendig, bekannt gemacht hatte. Die Benutzung jener Redesammlung war indessen keine umfassende, da der 3. Evangelist sich von vorn herein mehr an das, was er selbst von Augenzeugen und Dienern des Wortes hörte, zu halten geneigt sein mußte. Der 3. Evangelist hatte dabei um so weniger Veranlassung, dieselbe in seinem Vorwort zu erwähnen, als dieselbe eben in hebräischem Dialekt abgefaßt, also für seinen Adressaten Theophilus unzugänglich war und er nur den Unterschied seiner Arbeit von anderen griechischen Diegesen hervorheben wollte und mußte, Matthäus aber zu den αὐτόπται καὶ ὑπηρέται λόγου zweifellos gehörte.

Nur in dieser großen Beschränkung darf also von gemeinsamen Quellen des 1. u. 3. Evangeliums geredet werden. Besondere schriftliche Quellen anzunehmen bietet der Prolog des Evangeliums ebenfalls keine Veranlassung. Man hat freilich eine solche anderwärts zu finden geglaubt. Man hat nämlich auf Grund der richtigen Wahrnehmung, daß das 3. Evangelium seinem dogmatischen Charakter nach Pauli Lehrart unter den Evangelien am nächsten steht (vgl. Stud. 1877, S. 482 ff.), unter dem 2 Kor. 8, 18. 19 gelobten Evangelium ein schriftliches und eben deshalb das 3. Evangelium unseres Kanons früher gefunden (so Eusebius, H. e. III, 4. 7; Hieronymus, De vir. ill., c. 7; Chrysostomus, Hom. in Act. I, 1; Tertullian, Adv. Marc. IV, 5). In neuerer Zeit ist diese Annahme dahin ermäßigt, den Apostel Paulus wenigstens eine zu seinem Handgebrauch gefertigte Evangelienschrift

mit sich führen und diese nur von dem 3. Evangelisten als dem Schüler des Paulus bei der Abfassung seines Evangeliums vornehmlich benutzen zu lassen (Thiersch, Versuch, S. 142 u. 160; Grau, Neutest. Schrifttum I, 288; Langen, Grundriß der neutest. Einl. 1877, S. 482 ff.). Eine dahingehende Untersuchung würde nun allerdings feststellen, daß Paulus sich in seiner öffentlichen Lehre in viel höherem Maße des historischen Stoffes bedient habe, als es zur Zeit (auch von Grau a. a. O., S. 80) angenommen wird. Dieser Gebrauch der von ihm empfangenen Ueberlieferung berechtigt indes noch nicht zu einem Schluß auf eine schriftliche Aufzeichnung. Ebenso wenig wird eine solche Annahme dadurch geboten, daß Paulus 2 Tim. 2, 8 Jesu Auferstehung und Abstammung von David als *κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου* zu lehrende und zu erinnernde Wahrheiten bezeichnet. Denn Paulus bezieht sich an dieser Stelle keineswegs auf das Zeugnis seines Evangeliums, sondern will dieselben nur nach demselben, das ist so viel als nach seiner Lehrart in der Verkündigung von Timotheus geltend gemacht sehen. Sodann bezeichnet an allen anderen Stellen, an welchen Paulus seines Evangeliums gedenkt (Röm. 2, 16; 16, 25. 1 Kor. 15, 1. 2 Kor. 11, 4. Gal. 1, 7. 8), *εὐαγγέλιον* nur die vom Apostel verkündete Botschaft von Christo nach ihrer eigentümlichen Lehrart, durch welche der Apostel allein die Heilskraft jener Thatsachen für die Menschen wirksam werdend weiß. Aber wäre selbst eine solche Handschrift Pauli über die evangelischen Heilsthatsachen vorhanden gewesen, so bewiese dennoch das Fehlen gerade der zwei Aussprüche Jesu, welche von Paulus allein uns aufbewahrt sind Apg. 20, 35. 1 Thess. 4, 15, von welchen der letztere das Geschick der Verstorbenen bei Christi Wiederkunft näher beleuchtende nicht mit Evang. 14, 14 (so Ewald) identificirt werden darf (vgl. Theophyl., Calvin), im 3. Evangelium die Nichtbenutzung derselben seitens des 3. Evangelisten [1]). Die-

[1]) Die 1 Tim. 5, 18 angeführten WW.: *ἄξιος ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ*, welche seit Flatt, de Wette, Baur häufig auf Ev. 10, 8 zurückgeführt werden, dürften auch für den, welcher in denselben eine dem Gebrauch im Munde Jesu analoge Anführung anzuerkennen Bedenken

selben konnte der Evangelist, auch wenn sie ihm aus den Briefen bekannt waren, in das Evangelium nicht aufnehmen, weil er nur solche Thatsachen und Reden mitzutheilen versprochen, welche er selbst von Augenzeugen, welche Diener des Wortes geworden, erforscht hatte. Die Auferstehungsgeschichte und die eschatologische Rede, zu welchen man deutliche Beziehungen in den paulinischen Briefen aufgefunden haben will, beweisen um so weniger, als diese Partien des 3. Evangeliums unverkennbar einer hebräischen also judenchristlichen Quelle entnommen sind. Die unleugbare Uebereinstimmung in den Abendmahlsworten, welche 22, 19 ff. und 1 Kor. 11, 24 ff. mitgetheilt werden, macht vielmehr die gemeinsame Quelle kenntlich, aus welcher beide, der Apostel und sein Schüler der Evangelist, geschöpft haben. Die Worte, mit welchen der Apostel dieselben 1 Kor. 11 einführt: ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου, ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν (vgl. Hofmann z. d. St.), verstatten nicht die Herleitung der Abendmahlsworte aus einer ihm gewordenen Offenbarung. Dieselben betonen vielmehr, daß der Apostel in den geschichtlichen Dingen sich treulich an die ihm gewordene Ueberlieferung hält. Dies beweist der Apostel auch thatsächlich dadurch, daß er zuerst das ihm auch überlieferte Moment der Stiftung: ὅτι ὁ κύριος ἐν τῇ νυκτί, ᾗ παρεδίδετο, ἔλαβεν ἄρτον, als eine ihm seinem Evangelium nach wichtige Seite hervorhebt, dann aber auch das der ihm gewordenen Ueberlieferung eigentümliche εἰς ἀνάμνησιν mit seiner Betonung der dem Passahmahl analogen symbolischen Seite der Handlung in dem Berichte beläßt, während er in seiner Lehrentwicklung dieselbe ganz unbeachtet läßt. Gerade diese treue Wiedergabe der Ueberlieferung der Christengemeinde hat der 3. Evangelist, wie früher gezeigt, auch eingehalten und beweist sich darum auch in diesem Stücke als ein wahrer Schüler Pauli. Sein Lehrer, der Apostel Paulus betont allerdings Gal. 1, 11. 12, daß er sein Evangelium, welches in seiner eigentümlichen Heilserkenntnis und Heilsverkündigung besteht, durch Offenbarung Jesu Christi und

---

trägt, nicht als ein Beweis für einen Zusammenhang des 3. Evangeliums mit Pauli Evg. angeführt werden, da letzteres sicher nicht als ἡ γραφή bezeichnet sein würde.

von keinem Menschen empfangen hat. Um dieser besonderen Gabe willen, weiß er sich von den Aposteln völlig unabhängig und ihnen ebenbürtig. Er berichtet dessenungeachtet aber gleich darauf (Gal. 1, 18) offen, daß er nach drei Jahren das Bedürfnis empfunden habe *ἱστορῆσαι Κηφᾶν* und mit diesem fünfzehn Tage zusammen gewesen sei. In dem Zusammenhange des Galaterbriefes ist der Apostel darauf aus, die Selbständigkeit des ihm durch Offenbarung gewordenen Evangeliums und seines auf diesem eigentümlichen Besitze beruhenden Apostolats zu erweisen und erweist dieselbe durch seinen so späten und allein mit Petrus und Jakobus gepflogenen Verkehr. Wie die Zeit von fünfzehn Tagen hinreichend erscheinen muß (vgl. Rückert z. d. St.), um von den Genannten sich der bereits in der Christengemeinde zu Damaskus und Arabien ihm gewordenen Ueberlieferung von den geschichtlichen Heilsthatsachen augenzeuglich vergewissern zu lassen, so ist es ebenso undenkbar, daß jener Verkehr sich auf anderes als auf das, was jene mit ihren Ohren gehört und ihren Augen gesehen — außer dem, was Paulus erlebt —, bezogen haben wird. Der Apostel Paulus, welcher zuvor die Gemeinde in Jerusalem verfolgt, hatte gewiß nicht nur das Bedürfnis, Petrus bloß persönlich kennen zu lernen, sondern mit demselben als dem ursprünglichsten Zeugen der evangelischen Thatsachen bekannt zu werden und die beiderseitigen Erfahrungen auszutauschen. Wenn aber dies der Zweck jenes *ἱστορῆσαι*, dann erhellt auch, weshalb zu dem Verkehre beider noch Jakobus der Bruder des Herrn hinzugezogen ward. Denn dieser mußte als Verwandter Jesu nach dem Fleisch wie nach seiner auch in seinem Briefe sich ausprägenden Individualität als ein besonderer Zeuge der evangelischen Geschichte, welche Paulus nicht durch Offenbarung bekannt geworden sein konnte, erscheinen. Paulus will offenbar durch das hinzugefügte *τὸν ἀδελφὸν τοῦ κυρίου* erklären, weshalb dieser mit ihm zusammenkam, während im übrigen ein Zusammenkommen mit dem Apostelkreise nicht für nöthig erachtet wurde. Denn es heißt den Worten des Apostels zu wenig Beachtung schenken, wenn die (Gal. 1, 19) mit *εἰ μὴ* gebrachte Limitation der vorangegangenen Verneinung nur als Erwähnung von etwas in Jerusalem selbstverständlichem aufgefaßt wird (so Hofmann), zumal

der Apostel auf Jakobus' Leitung der Gemeinde nicht hindeutet. Da sich nun in den Briefen Pauli Bezeichnungen und Andeutungen von Begebenheiten aus dem Wirken Jesu finden, welche in den Berichten des Petriners Markus nicht enthalten gewesen sind, so liegt es nahe, dieselben auf Mittheilungen des Jakobus zurückzuführen. Speciell jenes εἰς τὴν ἀνάμνησιν in den Abendmahlsworten weist auf einen Referenten hin, welcher in allem vorzugsweise den Zusammenhang des Christentums mit dem Judentume festzuhalten und in jenem nicht sowohl ein Neues als die Verklärung des letzteren zu erkennen geneigt war, als welcher Jakobus nach allem, was uns von ihm bekannt, erscheint. War nun dem Paulus, welcher seiner eigenen früheren pharisäischen Schulung nach, in geschichtlichen Dingen, Gegenständen der Ueberlieferung auf die objectivste und getreueste Ueberlieferung Werth zu legen gewohnt war, in Jakobus ein eigentümlicher und objectiverer Augenzeuge entgegengetreten als der raschzufahrende Petrus, so war es eine natürliche Folge, daß er sich selbst an die Ueberlieferung des Jakobus hielt, und auch seine Schüler, falls sie allem von Anfang an nachzugehen bestrebt waren, an die jakobisch-jerusalemische Ueberlieferung wies. Hier ergibt sich der Umstand, aus welchem sich die zunächst auffällige Erscheinung erklärt, daß später auch in heidenchristlichen Kreisen die Tradition des Jakobus und seines Kreises in unerwartetem Maße hochgehalten ward.

Bei der Untersuchung des historiographischen Verfahrens des 3. Evangelisten ergab sich ein dieser Möglichkeit völlig entsprechender thatsächlicher Befund [1]). Denn im 3. Evangelium finden sich

[1]) Es ist das dieselbe Thatsache, welche zur Annahme eines besonderen südpalästinensischen Evangeliums als Quelle des 3. Ev.'s verleitet hat (so Köstlin a. a. O., S. 254; Wittichen, Holtzmann, Weizsäcker). Die beobachteten Eigentümlichkeiten der Darstellung beschränken sich indessen nicht auf einzelne Abschnitte oder Fragmente, wie die Leidensgeschichte 2c., sondern kehren selbst in den anderen Evv. parallelen Abschnitten in vereinzelten Zügen wieder. Während der Versuch, den Abschnitten Spracheigentümlichkeiten zuzuschreiben (Ewald), ganz vergeblich ist, tragen gerade die Stücke, welche den Stempel ihres derartigen Ursprungs am meisten wahrnehmen lassen, zugleich die Eigentümlichkeiten des 3. Evangelisten

viele Abschnitte, deren Sprache im Vergleich mit dem Idiom der dem Evangelisten ganz allein zukommenden Abschnitte seiner Schriften eine auffällige Mischung mit hebräischen und aramäischen Sprachbestandtheilen zeigt. Bei dem deutlichen Unterschiede zwischen der Diction des Evangelisten und der des gräzisirten Juden Josephus erklärt sich dieselbe nicht ausreichend ans der Aneignung des auf Grund der LXX unter den griechisch-redenden Juden entstandenen stilus sacer nach dem Uebertritt des Evangelisten vom Heidentum zum Christentum, wenn dieselbe auch das Vorkommen vieles neutralen neutestamentlichen und synoptischen Sprachguts veranlaßt hat. Jene Mischung läßt sich nur aus dem Bestreben eines Uebersetzers der ihm aramäisch zugekommenen Ueberlieferung so genau wie möglich mit seiner griechischen Phraseologie sich anzuschließen erklären. Speciell wird dies durch die Art seiner Schriftcitate bestätigt. Während beim 3. Evangelisten nirgends ein Zurückgehen auf den hebräischen Grundtext wahrzunehmen, zeigen sich bei demselben dennoch Abweichungen, welche nicht etwa nur als besondere bei dem Textzustande der LXX leicht erklärliche besondere Lesarten erachtet werden dürfen, wie z. B. 3, 4; 4, 8; 23, 30, sondern Textverschiedenheiten zur Ursache haben müssen. So führt 7, 27, welches in einem ganz anderen Zusammenhange, wie Matth. 11, 10 genau dieselben Abweichungen, vom Urtext und von der LXX

an sich, wie denn in der Vorgeschichte Kap. 1—3 die meisten Anklänge an die Sprache des Apostels Paulus gefunden sind (Holtzmann, S. 316 ff.). Die Annahme eines dritten Urevangeliums, welches vom Evangelisten benutzt und etwa die Wurzel des von Serapion (Euseb. H. e. VI, 12, 4) erwähnten Apokryphus *τὸ προφερόμενον ὀνόματι Πέτρου εὐαγγέλιον* gewesen, ist demnach ganz unbegründet (Holtzmann, S. 167). Dasselbe müßte in diesem Falle nach vielen Anzeichen des 3. Evangeliums ein hebräisch geschriebenes gewesen sein. Nun hat aber das Hebräerev., so viel bekannt, von den dieser Quelle entstammten Mittheilungen nichts enthalten und ist sonst kein hebräisch geschriebenes irgendwie bezeugt. Selbst die judenchristliche Literatur, wie das auch öfters für diese Quelle ausgegebene *κήρυγμα Πέτρου* (Euseb. H. e. III, 3, 2), welches aber vielmehr ein Seitengänger der Apostelgeschichte ist (Hilgenfeld, Einl. in's N. T., S. 612), hat alle Kennzeichen ursprünglich griechisch geschriebener Schriften (vgl. unten S. 123 f.).

wie diese Stelle zeigt, auf eine volkstümliche Erweiterung der Stelle Mal. 3, 24. Zu diesen Stellen ist namentlich auch 10, 27 zu zählen, wo der Evangelist bei Anführung von Deut. 6, 5. 6 weder sämtliche Substantiva wie Markus mit *ἐξ* noch wie Matthäus mit *ἐν* einführt, sondern bei Häufung der Worte mit beiden Präpositionen wechselt. Nun findet sich dieser Wechsel bei den LXX (Deut. 5, 5. 6), während jene Häufung der parallelen Ausdrücke verschiedener Stellen bei Anführung einer ganz der targumistischen Art entspricht. Der Evangelist hat demnach die Stelle angeführt, wie sie ihm in der Ueberlieferung der Perikope selbst dargeboten wurde. Es ist darum nur ein voreiliges Verfahren, aus der vorliegenden Textgestalt eine Combination aus dem 1. u. 2. Evangelium zu folgern und diese Citatsform zum Beweise der Priorität dieser beiden Evangelien vor dem 3. Evangelium zu erheben (gegen E. Haupt, Alttest. Citate, S. 309). Selbst aber in den Citaten, deren Abweichung lediglich auf eine verschiedene Lesart zurückgeführt werden zu dürfen scheint, läßt die bessere Gräcität, welche sich in denselben findet (vgl. das *μετ' ἀνόμων ἐλογίσθη* 23, 37 anstatt des *ἐν ἀνόμοις ἐλογίσθη* Jes. 53, 12 LXX) vielmehr auf eine selbständige Uebersetzung des in der Volksmundart überlieferten Citats schließen.

Darauf nun, daß der 3. Evangelist nicht eine fortlaufende schriftliche Quelle bearbeitete, auch nicht etwa einen in der mündlichen Ueberlieferung der Apostel fast stereotyp gewordenen Bericht über die Heilsthatsachen einfach in's Griechische übertrug, oder, sofern jener bereits durch Hellenisten eine griechische Form erhalten hatte, denselben in dieser Form seiner Schrift einverleibte (so Gieseler, Vers., S. 113 u. S. 119 f.), weist der abrupte Charakter der einzelnen Perikopen hin. Die richtige Erkenntnis dieses fragmentarischen Gepräges hätte freilich nimmer in Verbindung mit den vom Evangelisten erwähnten *διηγήσεις* zu der Annahme einer Vielheit von Quellen verwendet werden sollen (so Schleiermacher). Dieselbe weist vielmehr in vollster Uebereinstimmung mit der Versicherung des Evangelisten, allem *καθὼς παρέδοσαν ἡμῖν οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου, ἄνωθεν* nachgegangen zu sein, auf die Verarbeitung einer Reihe von Mittheilungen

hin, welche dem Evangelisten aus dem Munde mehrerer Augenzeugen geworden und von ihm ähnlich wie die Mittheilungen des Petrus einst durch seinen Dollmetscher Markus, zum Privatgebrauch von ihm aufgezeichnet waren. Darum tragen auch nicht alle gleichmäßig den Charakter einer Uebertragung aus aramäischen Erzählungen, sondern lassen zum großen Theile als ihre Grundlage eine Erzählung in dem griechischen Landesjargon erkennen, welcher sich bei der dortigen Sprachmischung in Palästina ausgebildet hatte.

Daß nun unter den befragten Augenzeugen und Gewährsmännern des 3. Evangelisten vornehmlich Jakobus, der Bruder des Herrn, gewesen, läßt sich nicht nur aus dem oben nachgewiesenen Verhältnis des Paulus zur Ueberlieferung dieses urchristlichen Zeugen schließen. Dasselbe geht noch deutlicher aus der unverkennbaren Verwandtschaft vieler Relationen des 3. Ev. mit der Lehrart desselben, auf welche bereits wiederholt hingewiesen wurde, und aus manchen bei der Kürze des Briefes des Jakobus nur um so bedeutsameren Sprachberührungen mit demselben hervor. Im Briefe des Jakobus und im 3. Evangelium finden sich folgende Wörter gemeinsam: *ἀκαταστασία* (auch noch Kor.-Briefe), *ἀνάπτειν*, *ἀποτελεῖν*, *ἀτιμάζειν* (allerdings auch Joh. 8, 49. Röm. 1, 24; 2, 23), *σήμερον καὶ αὔριον*, *βραδύς*, *γελᾶν*, *γελῶς*, *δαπανᾶν*, *τὸ ἔλεον ποιεῖν*, *ἐπιβλέπειν*, *ἐπέρχεσθαι* (Epheserbrief), *ἐπιστρέφειν* (metaphor. 1, 16. 17; 22, 33), *ἐσθής*, *ἐφήμερος* (*-μερία* 1, 5. 8), *ἡδονή* (Tit.-Br., 2 Petri) *κατέρχεσθαι*, *κλύδων*, *λαμπρός*, *λείπειν*, *μακαρίζειν*, *νεκρός* (metaphor. 15, 24. Jak. 2, 12), *λαλεῖν* (von Propheten), *παρακύπτειν* (Joh. 1 Petri), *πορεία*, *σοφία* (als Geistesgabe), *ταπείνωσις* (Phil. 3, 21), *τελεῖν* (vom Gesetz oder der Schrift), *ὑποδέχεσθαι*, *ὕψος*. Dabei liegen diese Wörter nicht sowol in dem der *κοινή* eigentümlichen Wortkreise, als innerhalb des allgemein griechischen Wortschatzes und zeugen deshalb um so eher für ein inneres Verhältnis beider Schriften. Doch darf Jakobus, der Bruder des Herrn, nur als der vornehmste Repräsentant jenes Kreises von Augenzeugen angesehen werden, in deren Mitte Jesus von Jugend auf herangewachsen war und welche, im Evangelium selbst als *προσδεχόμενοι τὴν λύτρωσιν Ἰσραήλ* 2, 38, *δίκαιοι τοῦ θεοῦ*

πορευόμενοι ἐν πάσαις ταῖς ἐντολαῖς καὶ δικαιώμασιν τοῦ κυρίου ἄμεμπτοι 1, 6 bezeichnet sich vor Jesu Auftreten in demütiger Weltentsagung und leidtragender Geduld in die Hoffnungen Israels geflüchtet und der Fülle der Zeit in ernster unermüdlicher Uebung der Gebote Jehova's würdig zu werden getrachtet hatten, beim Erklingen des Evangeliums aber in dieses allmählich hineinwuchsen und darum als Christen auch ihre alten Lebensgewohnheiten beibehielten. Weil Jesus selbst in ihrer Mitte aufgewachsen war und diese Gestalt der israelitischen Frömmigkeit naturgemäß dem äußeren Auftreten des Menschensohnes sein Gepräge gegeben hatte, war dieser Kreis gerade geeignet, die geschichtlichen Gewährsmänner für die evangelischen Thatsachen herzugeben. Da dieser jerusalemische Christenkreis sich nach Pfingsten vornehmlich aus Galiläern gebildet hatte (23, 49), auch stets im Verkehr mit Galiläa blieb (8, 3; 23, 49; 24, 6), können specifisch galiläische Perikopen so wenig, wie jerusalemische und judäische in diesen bei den ursprünglichen Christenkreisen gesammelten Nachrichten auffallen oder für eine Liebhaberei des Evangelisten für Galiläa als Zeugen angerufen werden (gegen Köstlin, Ev., S. 254; Wittichen, Holtzmann, Weiß).

Aus dem Nachforschen in diesem jerusalemischen Kreise erklärt sich endlich auch die große Reihe von Berührungen des 3. Evangeliums mit dem vierten. Die ausgeprägte Eigentümlichkeit des letzten Evangelisten verbietet ein äußeres Zurückgreifen auf den 3. Evangelisten als seinen etwaigen letzten Vorgänger anzunehmen, als habe derselbe gleichsam nur Paralipomena zu den 3 Synoptikern zu liefern beabsichtigt. Bei dem zweifellos langen Aufenthalte Johannis in Jerusalem liegt es viel näher, denselben auch unter denen gewesen sein zu lassen, welche von dem 3. Evangelisten nach dem Verlaufe der unter den Christen vollbeglaubigten Thatsachen befragt wurden. Dieser Annahme steht keineswegs der Mangel jedes Anklanges an das eigentümlich Johanneische entgegen. Nur wer annimmt, was nach der früher gegebenen Darlegung zu bestreiten, daß die Nachforschungen des 3. Evangelisten geradezu behufs Abfassung seines Evangeliums erfolgt seien und dieser Zweck derselben auch den Befragten bekannt gewesen sei, könnte es befremdlich

finden, daß eine so receptive Natur wie der jüngere Zebedäide nicht auch noch anderes mitgetheilt habe, als wonach er ausdrücklich gefragt ward. Nun aber legt die Beziehung auf die *πεπληροφορημένα ἐν ἡμῖν πράγματα* in der Einleitung des Evs. nahe, anzunehmen, daß die Nachforschung des Evangelisten sich nur auf die ihm bereits mehr oder weniger aus der allgemeinen christlichen Ueberlieferung bekannten Dinge zu seiner Selbstvergewisserung erfolgte. Was hätte da den Johannes bewegen sollen, diesem ihm äußerlich vielleicht ziemlich fernstehenden Frager gegenüber aus sich herauszugehen und über den Kreis der gestellten Fragen hinaus auch auf das einzugehen, was ihm für sein eigenes neues Leben von Bedeutung geworden, und an welchem seinem inneren Auge die Herrlichkeit des Herrn, an dessen Brust er gelegen, erst in allmählich steigendem Maße aufgieng und anschaulich ward? Wol aber mußte, als er selbst später bei der ihm durch die Entwicklung der Kirche abgerungenen Darlegung seines Zeugnisses von der Herrlichkeit Christi im 4. Evangelium auf einige der allgemein bekannten und hervorgehobenen Begebenheiten wegen ihres Eingreifens in seine persönliche Erfahrung von Christo zu sprechen kam, diese spätere Darstellung sich in einigen significanten Punkten und Ausdrücken mit der dem 3. Evangelisten früher gemachten und von demselben treulich wiedergegebenen Mittheilung berühren (vgl. Köstlin, Joh. Lehrbegr., S. 378 u. Hengstenberg durch seinen ganzen Commentar).

Unbeachtet sind seitens der Kritik die Beziehungen der Apokalypse zum 3. Evangelium geblieben. Scheidet man die Stellen aus, welche in der Offenbarung auf in allen Synoptikern sich findende Aussprüche zurückgehen wie 20, 4 das *καθίζειν ἐπὶ θρόνους* — vgl. Luk. 22, 30. Matth. 19, 28 u. 3, 5; vgl. Luk. 12, 8. Matth. 10, 32 (Phil. 4, 3) —, so bleibt noch eine Reihe von Stellen, in welchen nicht nur sprachliche Beziehungen vorliegen, sondern deren Gedanken speciell mit den im 3. Evangelium ausgesprochenen zusammentreffen. Am zweifelhaftesten könnte man noch Offenb. 14, 4 in Betreff des *ἀκολουθεῖν τῷ ἀρνίῳ, ὅπου ἂν ὑπάγει* sein, wiewol auf dem entsprechenden Angebot Ev. 9, 57 das Gewicht der Antwort Jesu ruht und Off. 14, 4 nur ein solches Nachfolgen dem Lamme dem Zusammenhange nach gemeint sein kann, wie es Jesus Ev. 9, 57—58 schildert;

sicher aber kehren specielle Gedanken des 3. Evangeliums in dem ὡς κἀγὼ εἴληφα παρὰ τοῦ πατρός μου καὶ δώσω αὐτῷ — 2, 27 vgl. Ev. 22, 29 in der Verbindung von στῆναι ἐπὶ τὴν θύραν κρούειν und ἀνοίγειν 3, 20 vgl. Ev. 12, 36, in dem ἐκδικεῖν τὸ αἷμα 6, 10 u. 19, 2 vgl. Ev. 18, 7. 8 u. 11, 50 u. 51, in der Aufforderung an die Berge: πέσατε ἐφ' ἡμᾶς καὶ κρύψατε ἡμᾶς 6, 16 vgl. Ev. 23, 30 und in der Ankündigung eines πατεῖν τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν 11, 2; 14, 20; 19, 25; vgl. Ev. 21, 24 wieder. Dabei kann darüber, auf wessen Seite die Abhängigkeit ist, an allen diesen Stellen kein Zweifel sein; die Ursprünglichkeit der bezüglichen Aussprüche Jesu und im Evangelium mitgetheilten Begebenheiten wird kaum die gewaltsamste Kritik ernstlich anzufechten im Stande sein. Darum weisen jene Stellen der Offenbarung auf eine Bekanntschaft mit den entsprechenden Reden und Vorfällen hin, und unterstützen somit die Annahme und den Beweis, daß der 3. Evangelist bei den Augenzeugen zu Jerusalem, speciell auch bei Johannes seine Information sich geholt hat, wie er dies im Vorwort aussagt [1]).

Weil die Berichte aus mündlichen Mittheilungen, wie sie gelegentlich gemacht oder im Vortrage vor der Gemeinde gebraucht waren, hervorgegangen, darum finden sich hinter denselben Schlußformeln, wiederkehrende an einzelne Perikopen angeknüpfte Bemerkungen über die Ausbreitung des Rufes Christi und ebenso die auf keine Anknüpfung an's vorige deutenden Anfänge (vgl. Schleiermachers Werke, Bd. II, S. 12. 41. 65. 98. 167. 171), wenn auch das Urtheil darüber, ob der Anfang der einen oder anderen Perikope wirklich so abgebrochen ist, auseinandergeht. Ebenso erklärt sich auch aus der Verschiedenheit der Augenzeugen die manigfaltige Darstellung

[1]) Die Beachtung dieses Verhältnisses wird für die Evangelienkritik auch noch nach einer anderen Seite bedeutsam. Weiß (Matth., S. 41. 44), Resch u. Holtzmann (Hilgenfelds Zeitschr. 1877, S. 122 f.) haben aus ähnlichen Berührungen der Offenbarung mit dem Matth.-Ev. auf dessen Abhängigkeit von der Apokalypse geschlossen. Die Bedenklichkeit dieses Schlusses um des gleichen Vorkommens etlicher prophetisch-apokalyptischer Termini willen, erhellt, sobald dies Zurückgehen der Sprache des Apokalyptikers auf Jesu Reden anderwärts erwiesen ist.

welche zur Annahme der verschiedensten schriftlichen Quellen geführt hat (Ewald), bei der Dürftigkeit der gemachten Beobachtungen aber zu deren Begründung in keiner Weise ausreicht.

Die hier gemachte Voraussetzung, daß der 3. Evangelist infolge seines eigenen persönlichen Bestrebens, sich genaue Kunde von den evangelischen Thatsachen zu verschaffen, auch dazu gekommen, sich selbst sofort Aufzeichnungen über dieselben zu machen, hat nicht allein, wie schon früher hervorgehoben, einen exegetischen Halt an seiner Aussage 1, 3. Ihr fehlt auch die geschichtliche Analogie nicht. Denn eine solche bieten nicht nur die vom Evangelisten selbst 1, 1 erwähnten Diegesenverfertiger und Markus durch sein von Papias bezeugtes Verhalten als Dollmetscher des Petrus, sondern auch Josephus, der berichtet, wie er sich bereits während des jüdischen Krieges Aufzeichnungen gemacht hatte, welche er später bei der Bearbeitung seiner Geschichte desselben benutzte. Der geschichtlichen Wahrscheinlichkeit des Verfahrens gereicht endlich jene Notiz der Pastoralbriefe u. 2 Tim. 4, 13 über *βιβλία* und *μεμβράνας*, welche der Apostel Paulus auf seinen Reisen mitführte, zur Bestätigung, und ebenso das unzweifelhaft in der Apostelgeschichte von 16, 10 ab hier und da zu Worte kommende Tagebuch, welches bezeugt, daß auch ohne bestimmte schriftstellerische Absicht Aufzeichnungen von Gefährten des Apostel Paulus gemacht wurden. Eine solche Aufzeichnung mündlicher Mittheilungen in aramäischer Sprache oder im jüdisch-griechischen Landesjargon konnte nicht ohne Beeinflussung durch die eigene Diction des Aufzeichners vor sich gehen und mußte daher bei dem Bestreben des Schreibers, sich so streng und genau an die Worte seiner Gewährsmänner zu halten, zu einer solchen gemischten Diction und zu vielen kleinen Nüancen in der Wiedergabe der Tradition führen, wie sie im 3. Evangelium vorliegen.

Die im Obigen dargelegte Art der Entstehung des Evangeliums dient dabei zugleich zur psychologischen Erklärung des Entschlusses, das Evangelium abzufassen. Denn hatte der Evangelist selber durch seine Nachforschungen nach den Berichten der Augenzeugen über alle Geschichten von Anfang an erfahren, wie der ursprüngliche und genaue Bericht nur zur Vergewisserung des Glaubens an Christum führte, dann mußte es ihm auch gut scheinen, die Ge-

wißheit der empfangenen Unterweisung dem Theophilus durch jene die empfangenen Lehren belegend treue Ueberlieferung der Augenzeugen zu verschaffen und seine Privataufzeichnungen zu diesem Zwecke in dem nur als eine Privatschrift gedachten Evangelium zu benutzen.

Das 3. Evangelium ist hiernach, von der nur aushülfsweise erfolgten Benutzung der hebräischen Logiensammlung des Matthäus abgesehen, aus der mündlichen Ueberlieferung der ersten Augenzeugen vornehmlich etlicher Apostel hervorgegangen. Das 2. Evangelium geht auf die persönlichen Mittheilungen eines Apostels und zwar desjenigen Apostels zurück, welcher vor allem als Zeuge Christi und Sprecher der Gemeinde in Israel auftrat und als solcher denen, welche sich in die Gemeinde aufnehmen ließen, ohne dem Herrn selber nachgefolgt zu sein, Zeugnis gegeben hatte. Da der Erzählungstypus desselben sich am frühesten ausbildete, und darum mit Nothwendigkeit Muster und Vorbild für alle anderen Diener des Wortes wurde, kann eine weitgehende Uebereinstimmung in der Wiedergabe vieler einzelner Begebenheiten gar nicht befremden. Es bedarf dazu nicht der unbeweisbaren Annahme, daß ein bestimmter Kreis von Erzählungen als ὑποτυπῶσις λόγων ὑγιαινόντων betrachtet sei, welcher die Verschiedenheit in der Anordnung der Evangelien schon entgegentritt. Hätte eine solche Anschauung bei der Bildung derselben obgewaltet, dann müßte gerade in den parallelen Partien der gemeinsame lehrhafte Grundgedanke viel mehr hervortreten — (gegen Gieseler a. a. O., S. 104ff.). Der gemeinsame Erzählungstypus, welcher sich innerhalb der Gemeinde ausbildete, mußte indes dadurch sich um so eher in den schriftlichen Evangelien fortpflanzen, daß Hörer jener ersten Erzähler, der Apostel, wie der 2. u. 3. Evangelist, was sie hörten, sich so genau, als es die Erinnerung erlaubte, aufzeichneten, während das 1. Evangelium den selbständigen Bericht eines Apostels wiedergibt. Die gegen die Zurückführung auf die mündliche Tradition geltend gemachte Uebereinstimmung in Worten und Ausdrücken (so Bleek, Einl., S. 283) tritt doch vornehmlich nur in der Wiedergabe der Reden und Aussprüche hervor. Bei diesen erklärt dieselbe sich aber aus der den Judenchristen zunächst liegenden Auffassung der Aussprüche Christi; weil dieselben sich äußerlich den Satzungen des Judentumes

entgegenstellten und hin und wieder sogar ausdrücklich als ἐντολαί und ἐντολαὶ καιναί bezeichneten, erschienen dieselben jenen als eine Weiterbildung der alttestamentlichen Gesetzgebung. Diese Auffassung mußte nicht nur deren buchstäbliche Fortpflanzung nach Art der pharisäischen Satzungen bewirken, sondern auch dahin führen, daß dieselbe früh schriftlich fixirt wurde. Es ist schon an einer früheren Stelle dieser Untersuchung auf die besondere Beachtung hingewiesen, welche die Lehrsprüche Christi in der ganzen alten Kirche fanden, selbst nachdem die Erkenntnis des Unterschiedes des alten und neuen Bundes, des Gesetzes und des Evangeliums zur völligen Klarheit und der ihr im christlichen Bewußtsein zukommenden dominirenden Stellung gelangt war. Darum mußte es, wie die Nachricht des Papias uns ausdrücklich verbürgt, früh zu einer Sammlung der Reden und Aussprüche Christi kommen. Das Vorhandensein einer solchen Sammlung mußte weiterhin trotz ihrer hebräischen (aramäischen) Zunge und der von jedem bei den griechischen Gemeinde-Vorträgen, wie sie selbst in Jerusalem um der vielen auswärtigen Juden willen nothwendig war, frei geübten Uebertragung derselben, dennoch ein großes Maß stereotyper Form auch im griechischen Ausdrucke hervorbringen. Denn die Anlehnung an die LXX bei diesen Uebertragungen ursprünglich aramäischer Erzählungen und Aussprüche, wie sie durch das gerade in den Judenchristen feine Gefühl für alle Beziehungen und Anspielungen an das Alte Testament sich von selbst ergab, mußte bei schwierigen und significanten Stellen die Wahl und Beibehaltung bestimmter Wortformen seitens der ersten und späteren Diener des Wortes hervorrufen.

Die wirklich vorhandene Uebereinstimmung in dem Wortausdruck geht darüber nicht hinaus. Selbst die gleichmäßige Abweichung der Citate aus dem Alten Testament von dem Urtext und den LXX in den parallelen Perikopen erklärt sich auf diesem Wege hinreichend. Wird nur die unhaltbare Vorstellung aufgegeben, als wäre es in Israel üblich gewesen, den Schrifttext rein zu citiren, und vielmehr festgehalten, daß, wie die Targums zeigen, eine gedächtnismäßig verwandtes combinirende oder absichtlich häufende und paraphrasirende Anführungsweise schon damals volkstümlich war, so ergibt sich von selbst, daß bei der Uebersetzung der

8*

hebräischen Ueberlieferung in's Griechische, wobei die einzelnen Phrasen nach der Phraseologie der LXX wiedergegeben wurden, auch in der griechischen Wiedergabe der Citate eine Uebereinstimmung eintreten mußte (gegen Bleek a. a. O., S. 284, 3. Aufl.).

Die Herleitung der Uebereinstimmung aus der Benutzung der mündlichen Tradition würde nur in dem Falle bedenklich, daß die Evangelisten durch ihren Zeitabstand nicht mehr im Stande gewesen wären, sich die einzelnen Begebenheiten unmittelbar aus apostolischem Munde berichten zu lassen. Denn wie ihre eigenen Berichte zeigen, mußte jedes weitere Glied der Ueberlieferung weitere Verschiedenheiten im ganzen wie im einzelnen Ausdruck herbeiführen, zumal selbst die Apostel sich in ihrer Darstellung frei bewegten. Daß er aber gerade bei den ersten Zeugen nachgeforscht hat, ist die vom 3. Evangelisten seinem ganzen Evangelium vorangestellte Versicherung, so daß gerade die Traditionshypothese am 3. Evangelium ihren urkundlichen Halt hat.

Gegen dieselbe soll indes namentlich noch die Uebereinstimmung in dem Cyklus der von ihnen gemeinsam gebrachten evangelischen Erzählungen sprechen (so Bleek). Die Beobachtung, auf welche sich dieser Einwand stützt, trifft beim 3. Evangelium nur theilweise, nämlich nur bei 4, 31 — 6, 19 und 8, 4 — 9, 52 und selbst in diesen Partien nicht ohne Unterbrechung und bei 18, 31 — 21, 36 zu, in welchem Abschnitte wiederum die gleiche Reihenfolge durch die Sache selbst bedingt wird. Diese schon oben festgestellte und zum Theil erörterte Uebereinstimmung erklärt sich indes auf eine für die Selbständigkeit des 3. Evangeliums ganz unbedenkliche Weise.

In dem erstgenannten Abschnitte 4, 31 — 6, 19 und 8, 4 — 9, 52 läßt sich die Uebereinstimmung in der Abfolge der Perikopen, nicht aus zufälligem Zusammentreffen erklären. Doch muß zu ihrer richtigen Beurtheilung vor allem die Art des 2. Evangeliums näher in's Auge gefaßt werden. Das 2. Evangelium trägt nun zwar, die Angaben des Papias bestätigend (Eusebius H. e. III, 39), in Sprache und Fassung der einzelnen Perikopen das Gepräge einer selbständigen Relation der evangelischen Thatsachen an sich. Dennoch zeigt dasselbe manigfache Spuren der Beeinflussung seiner Darstellung

durch das 1. Evangelium (Klostermann, Grau und in gewisser Hinsicht selbst Weiß). Namentlich zeigt seine Anordnung in allen mit dem 3. Evangelium nicht parallel laufenden Partien eine zweifellose Abhängigkeit vom 1. Evangelium. Sobald dies thatsächliche Verhältnis und die planmäßige Anordnung des 3. Evangeliums in Rechnung gebracht wird, ist darüber, ob im ersten Theile des Evangeliums auf Seiten des 3. oder 2. Evangelisten die Abhängigkeit zu suchen ist, entschieden [1]). Der 2. Evangelist Markus hat, als er veranlaßt ward, seine als Dollmetscher des Petrus gemachten Aufzeichnungen zu einer geordneten Darstellung zusammenzufassen sich an die Arbeit des 1. Evangelisten, den ich nach vielfacher Erwägung aller in Betracht kommenden Punkte der Untersuchung für Matthäus den Apostel zu erachten mich noch immer genöthigt sehe, gehalten. Freilich nur, soweit dies sein eigener petrinischer Grundgedanke, daß Jesus zuerst durch Lehren und Thun (1, 16 — 10, 31) dann aber, als auf diese Weise der Unglaube nicht überwunden ward, durch freiwillig übernommenes Leiden und Dienen zum Glauben an sich als den Sohn Gottes (10, 32 bis zu Ende) geführt hat, zuließ. Nun aber waren in den Lehrvorträgen des Petrus, weil sie vor Heiden gehalten, die meisten der durch den Gegensatz zu dem Pharisäismus des jüdischen Volkes bedingten Lehrreden Jesu, welche Matthäus namentlich im ersten Theile seines Evangeliums mittheilt, nicht vorgekommen. Daher konnte bis 6, 14 der 2. Evangelist sich nicht dem 1. Evangelium anschließen. Daß er nun in diesem ersten Theile die Anordnung des 3. Evangeliums, so weit er gleiche Stoffe mittheilen wollte, zum Vorbild nahm, kann nicht auffallen. Auf diese Weise entgieng er nämlich bei Abfassung seines Evangeliums der Versuchung, eigenes dem, was er von Petrus gehört, hinzuzufügen (vgl. Eusebius H. e. III, 39). Indes wird daran, daß Markus

[1]) Wer in Betreff der Anordnung dem 2. Evangelisten die Priorität zuweisen will, muß wiederum erst erklären, wie es komme, daß der erste und der dritte Evangelist sich in die Anordnung des 2. so getheilt haben, daß der 3. im ersten, der 1. im letzten Theile des Evangeliums sich den 2. Evangelisten zum Vorbild genommen hat. Ein solches Verhältnis erklärt sich weit natürlicher aus der Benutzung der beiden durch den zweiten Evangelisten.

die vom 3. Evangelisten als Programm vorangestellte Perikope 4, 16 an derselben Stelle wie der 1. Evangelist bringt: Mark. 6, 1 f. u. Matth. 13, 54 f., also nicht nach dem Vorgange des 3. Evangeliums einordnet, erkennbar, wie das erste einen apostolischen Namen tragende Evangelium ihm vornehmlich, das 3. Evangelium nur aushülfsweise zum Muster in der Anordnung diente. Durch diese Annahme wird der 2. Evangelist noch keineswegs zum Epitomator der beiden anderen Evangelien, sondern bewahrt durch seine selbständige Grundlage wie durch den seine Eintheilung des Stoffes bedingenden Grundgedanken seine eigentümliche Bedeutung unter den neutestamentlichen Evangelisten.

Zum ersten derselben nimmt das 3. Evangelium eine andere Stellung. Schon früher ist ausgesprochen und nachgewiesen, daß das 3. Evangelium mit dem 1. in einem gewissen, wenn auch geringem Maße eine gleiche Grundlage in der ihm bei seinen Nachforschungen nach den ursprünglichsten Berichten über Jesum unmöglich verborgen gebliebenen Logiensammlung des Matthäus hat. Wenn er nun derselben ihm geeignet scheinende Redestücke, welche ihm sonst nicht überliefert waren, entnahm und dieselben so gut er konnte, verdollmetschte und in seine Sammlung aufnahm, so erklärt sich Abweichung und Uebereinstimmung im Ausdruck vollkommen. Gleiche Reihenfolge und Anordnung ist aber bei denselben gar nicht nachzuweisen, sondern beide Evangelien erweisen sich als vollständig unabhängig von einander, so daß die Kritik die Aufgabe: den Bestand jener hebräischen Logiensammlung aus dem 1. und 3. Evangelium nachzuweisen, sich wol stellen kann, immer aber als Danaidenarbeit erfinden wird (gegen Weiß, Matth., S. 26). Denn in beiden Evangelien liegen uns einmal nur verschiedene Uebersetzungen derselben vor, und zum anderen ist diese schriftliche Quelle nur secundär vom 3. Evangelisten benutzt. Die besonderen Gesichtspunkte, unter welche die von ihm gebrachten Relationen der auch im 1. Evangelium sich findenden Reden gestellt sind, beweisen, daß der 3. Evangelist sich vor allem an andere Augenzeugen und deren mündliche Berichte bei seinen Aufzeichnungen gehalten hat. Weshalb er dieselben, wie jene Berichte wahrscheinlich machen, gerade unter der Richtung des Jakobus vor allem suchte, läßt sich nur vermuthen.

Eben deshalb ist jeder Schluß aus der Abfolge und dem Bestande der Reden, welche sich im 1. wie im 3. Evangelium finden, auf einen ursprünglichen von unserem 1. Evangelium abweichenden Zusammenhang und Bestand in jener hebräischen Logiensammlung völlig eitel[1]). Alle derartigen Versuche: die ganze Sammlung oder auch nur einzelne Reden ihrer ersten Gestalt nach herzustellen, können daher, weil sie eben nur auf die Uebersetzungen sich begründen, zu keinem irgendwie gesicherten und nutzbaren Resultate führen. Der beiderseitige

---

[1]) Diese Bestreitung aller Versuche, vom 3. Ev. aus zu einer Einsicht in den Bestand der Logiensammlung des Matthäus zu gelangen, hat keineswegs die Ansicht zur Begleiterin, als wäre zwischen jener Logiensammlung und unserem 1. Ev. kein Unterschied. Das 1. Ev. ist, wie seine Sprache unwiderleglich beweist, eine selbständige griechische Conception, wie das längst nachgewiesen ist (Hug, Harleß). Dasselbe ist aber ebenso wenig wie eine Uebertragung jener Sammlung ins Griechische, eine mit derselben in keinem Zusammenhang stehende Arbeit. Das 1. Ev. erscheint vielmehr als eine auf Grund jener Sammlung in einer späteren Periode seines Wirkens von demselben Apostel Matthäus erfolgte Bearbeitung der Geschichte Jesu, zu dem Erweise, daß Jesus als der durch Maria Davids Geschlecht geschenkte Sproß gerade, indem er das durch die geschichtlichen Verhältnisse seines Volkes ihm aufgedrängte Ergehen nach eigenem Willen übernahm, sich auch als der verheißene Immanuel und berechtigte König des Himmel und Erde umfassenden Himmelreichs bethätigt und bezeugt hat. Diesen bereits in der Vorgeschichte aufgestellten Gedanken führt der Evangelist in der Weise durch, daß er das Verhalten Jesu während der ersten galiläischen Periode 4, 12 bis 9, 34 und ebenso während der Zeit der durch Israels Feindschaft ihm aufgenöthigten Beschränkung 9, 35 — 16, 21 und zuletzt während des ihm durch diesen Widerstand schließlich aufgenöthigten Kampfes 16, 22 ff. zeichnet. Wenn im Texte die Abfassung durch den Apostel Matthäus festgehalten ist, so geschieht dies nur nach wiederholter Erwägung aller entgegenstehenden, von Weiß neuerlichst so nachdrücklich geltend gemachten Gründe. Unverkennbar hat auf die Entscheidung in dieser Frage die Stellung zur Quellenhypothese einen bedeutenden Einfluß. Bei dem gegenseitigen Verhältnis, in welchem beide Untersuchungen stehen, wird aber der Umstand, daß die alte Kirche, wiewohl sie im Markusevangelium den Bericht eines Augenzeugen hatte, dennoch nicht nur das 1. Ev. dem Matthäus zuschrieb, sondern dasselbe auch mit großer Vorliebe benutzte, bedeutend in's Gewicht fallen müssen, was bei der Ansicht von Weiß unerklärlich bleibt.

Gebrauch der Redensammlung steht eben deshalb auch keineswegs im Widerspruch mit der Zurückführung beider Evangelien ihren wesentlichsten Theilen nach auf die mündliche Ueberlieferung.

Wenn endlich noch die gleichmäßige Abweichung der drei ersten Evangelisten vom 4. Evangelium in Anordnung und Inhalt zum Beweise der nothwendigen Herleitung aus ein und derselben Quelle gemacht wird (Bleek a. a. O.), so erledigt sich dieser Einwand durch die richtige Anschauung über die Anordnung der Evangelien von selbst. Das 4. Evangelium reiht allerdings am Faden der Zeit die Begebenheiten und Reden auf, welche es mittheilen will, — aber den drei ersten Evangelisten ist diese Anordnung nur durch Voraussetzungen aufgedrungen, und nur durch diese gewinnt es den Anschein, als wäre den drei ersten Evangelisten abweichend vom 4. neben dem Aufenthalte in Galiläa nur eine Reise nach Jerusalem bekannt. In Wirklichkeit trennen sie bei der Schilderung des Wirkens Christi die Begebenheiten nicht nach den Terminen, an welchen sie vorfielen; besonders deutlich tritt dies gerade beim 3. Evangelium heraus. Der 4. Evangelist will dabei weder alle Begebenheiten berichten, noch lediglich eine Ergänzung für die drei ersten liefern. Seine Auswahl der mitzutheilenden Begebenheiten beruht auf einem völlig subjectiven Grunde und Urtheil. Wie schon an einer früheren Stelle angedeutet wurde, stellt er nur die Begebenheiten im 4. Evangelium zusammen, welche ihn selber zur Erkenntnis der Herrlichkeit des eingeborenen Sohnes vom Vater geführt hatten, und in welchen die Offenbarung dieser Herrlichkeit ihm auch für andere am deutlichsten hervorzutreten schien. Daß, was er berichtet, — für ihn selbst hochwichtige Erlebnisse waren, macht seine Beschränkung in der Mittheilung von solchem, dessen Zeuge er wie die anderen gewesen, ebenso wie seine Hervorhebung von Begebenheiten, deren Zeuge er vielleicht mit nur wenigen gewesen, oder deren Eindruck auf seine sinnige Individualität ein besonders tiefer war, völlig verständlich. Wer darum, wie der 1. u. 2. Evangelist, vor allem das anderen Aposteln wichtige, oder, wie der dritte, das, was in der Christenheit als allgemein beglaubigt galt, mittheilen und verwenden wollte, mußte, selbst wenn sie ihm theilweise bekannt gewesen wären, an

den eigenartigen Erlebnissen und Erfahrungen des 4. Evangelisten vorübergehen [1]).

Wider die im Obigen gegebene Darlegung des Verhältnisses der ersten drei Evangelien zu einander könnte nun die Reihenfolge der Evangelien im Kanon des Neuen Testamentes noch in's Feld geführt werden. Dieselbe erklärt sich indes aus dem auf der Hand liegenden näheren Verhältnisse, in welchem der 2. zum 1. Evangelisten steht, um dessen willen noch in diesem Jahrhundert das 1. Evangelium als das palästinensische, — das 2. Evangelium als ein im Auslande modificirtes palästinensisches bezeichnet worden ist (so Gieseler, S. 126). Die Annahme der meisten KVV. seit Origenes bei Eusebius H. e. VI, 253 sq., daß die Zeitfolge der Evangelien mit jener Reihenfolge im Kanon zusammenfalle, ist, wie das Muratorische Kanonsfragment mit seinem tertii evangelii librum secundo Lucan verräth, lediglich eine unkritische Folgerung aus jener. Darum hat eine, in ihrem Ursprunge nicht nachweisbare, jene Reihenfolge nicht beachtende und dazu ältere Angabe des Clemens Alexandrinus bei Eusebius H. e. VI, 14, 5 größere Bedeutung. Neben deutlich aus der Reflexion hervorgegangenen Urtheilen wird dort über die Reihenfolge der Evangelien folgende Ueberlieferung *τῶν ἀνέκαθεν πρεσβυτέρων* angeführt: *προγεγράφθαι τῶν εὐαγγελίων τὰ περιέχοντα τὰς γενεαλογίας, τὸ δὲ κατὰ Μάρκον ταύτην ἐσχηκέναι τὴν οἰκονομίαν*; — an welche sich eine der des Papias Mittheilung analoge Erzählung über die Veranlassung zur Aufzeichnung der ersten Memorabilien desselben, wenn auch vielleicht schon unklar mit der Abfassung des Evangeliums zusammengeworfen, knüpft (vgl. Thiersch, Versuch, S. 177; Lange, Grundriß, S. 60). Die Beiseitesetzung dieser Angabe in der Kritik ist um

---

[1]) Die Verschiedenheit in den Angaben über den Tag der Passahmahlfeier und der Kreuzigung Christi wird, wie man auch exegetisch urtheile, nicht als Beweis für die einheitliche schriftliche Grundlage der ersten 3 Evv. angeführt werden dürfen. Denn ihre Angabe steht in Uebereinstimmung mit der gesamtkirchlichen Auffassung dieser Punkte, und ihre Verfasser können also in diesem Stücke um so eher aus der allgemeinen Ueberlieferung geschöpft haben.

so unbegründeter als auch Chrysostomus die ersten Evangelien (ep. ad Rom. hom. I, 2) in eben dieser Aufeinanderfolge anführt, und diese Angabe mit dem, was sich aus der Vergleichung der ältesten Angaben in Betreff der Evangelien-Abfassung und der eingehenden Betrachtung des 3. Evangeliums über jenes Verhältnis ergibt, zusammentrifft. —

Die inzwischen angestellten Untersuchungen über das Verhältnis des 3. Evangeliums zu dem Josephus wie zu den beiden ersten Evangelien haben uns somit kein Resultat geliefert, welches nöthigte von der aus seinen eigenen Angaben gezogenen Folgerung über den Zeitpunkt seiner Abfassung abzugehen.

Bestätigt aber wird die Abfassung des 3. Evangeliums vor der Zerstörung Jerusalems in aller nur denkbaren Weise durch die äußeren Zeugnisse. Bei Darlegungen dieser Art ist der retrograde Weg der angemessenste. Allgemein im Gebrauch erweist sich das 3. Evangelium innerhalb der Kirche des Abend- wie des Morgenlandes zu den Zeiten des Irenäus und des Tertullian. Seine frühere Anerkennung beweisen indes das nach der Mitte des 2. Jahrhunderts entstandene Muratorische Kanonsfragment (vgl. Hesse, Das Muratorische Fragment, § 3, S. 40ff.) durch seine Besprechung desselben Fol. 10a, Z. 2—7 und der noch mehr als ein Jahrzehnt früher schreibende Justin der Märtyrer. Derselbe kennt nicht nur die Evangelien überhaupt, bezeichnet als solche seine ἀπομνημονεύματα Apol. I, 16 und zählt dieselben unter die ἡμετέρα συγγράμματα Apol. I, 28 (vgl. Semisch, Justins Denkwürdigkeiten, S. 80, N. 1); derselbe zeigt vielmehr an vielen Stellen, daß er das 3. Evangelium als eines der seinigen behandelt (vgl. Volkmar, Ev. Mark., S. 177ff.; Hilgenfeld, Einl., S. 66). Die manigfaltige Verwendung des 3. Evangeliums in dem Dialog. c. Tryph. berechtigt nicht einmal zu der Behauptung: das 3. Evangelium habe demselben nicht die gleiche Wichtigkeit gehabt, wie andere (gegen Zeller, Apg., S. 46). — Als Zeuge für das 3. Evangelium kann nun freilich Hegesippus um des in einem seiner Fragmente Eusebius H. e. II, 23, 16 dem Jakobus in den Mund gelegten Ausspruches (Luk. 23, 34) willen nicht aufgeführt werden. Denn diese Anführung reicht nicht aus zum Erweise

ner Entnahme der Worte aus dem dem Hegesipp vorliegenden . Evangelium, sondern ist nur ein Beweis für die Uebereinstimmung der in judenchristlichen Kreisen bewahrten Tradition mit der om 3. Evangelisten benutzten Ueberlieferung [1]). Wol aber wird

---

[1]) Diese von mir bereits in der Zeitschr. f. Kirchengesch. 1877, S. 218 gegebene Deutung der betreffenden Stelle des Hegesipp, hätte Holtzm. in seiner Kritik meiner dortigen Arbeit abhalten sollen, mich denen zuzuzählen, welche in der ebenfalls von Hegesipp berichteten Frage der Juden *τίς ἡ θύρα τοῦ Ἰησοῦ* H. e. II, 23, 12 eine Anführung des Johannesevangeliums finden, da ich dieser Frage nur „eine ähnliche Beweiskraft" wie jener Uebereinstimmung mit dem 3. Ev. beilege, es also nur als Beleg, wie die Ueberlieferung auch sonst für die Historicität jener Rede spreche, ansehe. Die Frage ist nach dem Zusammenhange meiner Darlegung, gerade wie nach Holtzmann, „gemeinsames Eigentum der Zeit" (Hilgenfelds Zeitschr. 1877, S. 190), wenn ich auch die Quelle der Vorstellung an anderem Orte suche als Holtzmann. Aber mich also zum Jäger nach Citaten zu machen, war darum angezeigt, weil ich dann nachhaltiger als Heißsporn für dogmenhistorische Belege der Chalcedonensischen Christologie, auf Grund einer gezwungenen und unrichtigen Auslegung von Euseb. H. e. IV, 22, 4 an den kritischen Pranger gestellt werden konnte. Nur hat Herr Prof. Holtzmann wie ebenso Herr Kirchenrath Hilgenfeld nicht erkannt, daß mich das Bestreben, Hegesipp genau zu verstehen, zuerst in der leider nicht mitangeführten Parallelstelle Euseb. H. e. III, 32, 6 *προηγοῦνται πάσης ἐκκλησίας ὡς μάρτυρες καὶ ἀπὸ γένους τοῦ κυρίου καὶ . . . μένουσι . . . μέχρις οὗ ὁ ἐκ θείου τοῦ κυρίου ὁ προειρημέμος Συμεὼν υἱὸς Κλωπᾶ . . . ὡςαύτως κατηγορήθη* dazu gebracht hat, um des nachfolgenden Beisatzes *υἱὸς Κλωπᾶ*, das *ἐκ θείου τοῦ κυρίου* als Aufnahme des vorangegangenen *ἀπὸ γένους τοῦ κυρίου* anzusehen. Die verschiedene Stellung der Appositionen schien mir eine verschiedene Deutung zu erzwingen, und den nächsten Sinn des *θεῖος* (Onkel) abzuweisen, während die einfachere Stelle H. e. IV, 22, 4 mich bei dem nächsten Sinne hätte festhalten sollen. Meine übrigen Ausführungen (a. a. O., S. 224 ff.) an jener Stelle sind dennoch nicht hinfällig, da Holtzmann den paulinischen Gegensatz von *κατὰ σάρκα* und *κατὰ πνεῦμα* bei Hegesipp anerkennen muß. Ich muß bei dieser Gelegenheit noch auf eine an einem früheren Orte nicht berührte Stelle des Eusebius zurückkommen, in welcher er über die von Hegesipp benutzten Evv. und sonstige Schriften spricht. Wenn die WW.: *ἔκ τε τοῦ καθ' Ἑβραίους εὐαγγελίου καὶ τοῦ Συριακοῦ καὶ ἰδίως ἐκ τῆς Ἑβραΐδος διαλέκτου τινὰ τίθησιν* Euseb. H. e.

Papias als ein Zeuge für's 3. Evangelium selbst denen gelten müssen, welche in seiner Versicherung: *οὐ γὰρ τοῖς τὰ πολλὰ λέγουσιν ἔχαιρον ὥςπερ οἱ πολλοὶ* und *εἰ δέ που καὶ παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους* bei Eusebius H. e. III, 39, 3. 4 einen Gegensatz zum Verfahren des 3. Evangelisten — freilich nur in Folge ungenauer Deutung des Proömiums 1, 1—4 — finden wollen und darum annehmen: Papias habe dasselbe wol gekannt, aber nicht unmerklich bestritten (Hilgenfeld, Canon, S. 17; Einl. N. T., S. 58). Papias tritt indes mit diesen Worten vielmehr in die Fußtapfen des 3. Evangelisten und erklärt ihn zum Vorbilde nehmen zu wollen

---

IV, 22, 8 derart interpretirt werden müßten, daß hinter *τοῦ Συριακοῦ* ein *εὐαγγέλιον* nicht nur ergänzt werden könnte, sondern müßte, dann würde damit ein zweites in Palästina zu jener Zeit gangbares Evangelium, welches Eusebius sonst nirgend erwähnt, bezeugt sein. Denn das Hebräerevangelium in syrischer oder aramäischer Urschrift (so Hilgenfelds Zeitschr. 1878, S. 304 f.) kann nicht gemeint sein, insbesondere weil Eusebius sofort noch hervorhebt, daß Hegesipp noch aus der hebräischen Sprache einiges (*τινά* — gewisses) beigebracht habe. Diese Worte müssen wiederum auf Schriften in hebräischer Sprache bezogen werden, weil Eusebius sofort noch der Aufnahme von Nachrichten *ἐκ Ἰουδαϊκῆς ἀγράφου παραδόσεως* gedenkt. Wie es sich damit aber auch verhalte, gerade das nie von mir „gelegentlich" (so Hilgenfeld a. a. O., S. 305) übersetzte *ἰδίως* (vgl. Zeitschr. f. Kirchengesch. II, 220) verbietet Eusebius im vorigen schon auf Nachrichten aus hebräisch geschriebenen Schriften hinweisen zu lassen. Eusebius konnte auch, wenn er nicht aus anderen Gründen, etwa aus Abweichungen griechischer Citate des A. T.'s von den LXX auf die hebräische Urschrift schloß, bei seiner Unkenntnis des Hebräischen nicht unterscheiden, was aus dem griechischen und was aus dem hebräischen Hebräerevangelium entnommen sei, selbst wenn er beide Gestalten als verschiedene Bearbeitungen erkannte. Der Gang des Eusebius von dem Hinweis auf Citate aus dem Hebräer-Ev. zu einem Hinweis auf Citate aus dem A. T. und die jüdische Tradition führt naturgemäß darauf, unter *τὸ Συριακόν*, welches Eusebius als eine ganz bekannte Schrift einführt, eine Gestalt der LXX zu verstehen, wie sie auch sonst als *Συριακόν* bezeichnet ist (vgl. a. a. O., S. 221). Es ist sonach kein Grund, hier etwa ein zweites judenchristliches Evangelium erwähnt zu finden (vgl. a. a. O., S. 221 f.).

(vgl. Riggenbach, Jahrbb. f. d. Theol. 1868, S. 223f.) und erkennt sein Verfahren thatsächlich an. Dieser Auffassung wird nun freilich mit einem gewissen Schein die neben dem ausdrücklichen Gedächtnis des 1. u. 2. Evangelisten auffällige Nichterwähnung des 3. entgegengestellt. Indessen nach der richtigen Auffassung der Fragmente ist dies doch nur ein irreführender Schein. Papias bespricht in jenen Fragmenten nicht die ersten beiden Evangelien selber, sondern berichtet über die frühere schriftstellerische Thätigkeit der Evangelisten und über frühere Arbeiten der letzteren, welche nur solchen bekannt geworden waren, die wie der Presbyter Johannes noch der eigentlich apostolischen Zeit angehört hatten. Eusebius hat also auch von des Papias Stellung zu den ersten beiden Evangelien nichts berichten können; es kann darum nicht auffallen, daß er über desselben Stellung zum 3. ebenfalls auch schweigt. So bleibt der Anschluß des Papias im Vorwort seiner ἐξήγησις λογιῶν κυριακῶν an das 3. Evangelium ein vollgültiges Zeugnis seiner Schätzung des letzteren. Darum ist es um so weniger zuläßig unter Berufung auf Eusebius H. e. III, 3, 3, als habe der cäsarensische Kirchenhistoriker dort das Vorhaben ausgesprochen: jede Erwähnung eines Homologumenon seitens eines früheren Schriftstellers berichten zu wollen, die Nichterwähnung des Lukas in jenen Papiasfragmenten zu einem gewichtigen argumentum e silentio aufzustutzen (gegen Hilgenfeld a. a. O., S. 60f.). Für den Gebrauch eines bestimmten, etwa auch des 3. läßt sich die Nachricht des Eusebius H. e. III, 37, 2, daß zur Zeit Trajans (97—117) aus Palästina Männer ausgegangen seien, welche mit der Absicht Christum zu predigen auch noch die andere verbanden: τὴν τῶν θείων εὐαγγελίων παραδιδόναι γραφὴν, nicht verwerthen. Denn weist dieser weitschichtige Ausdruck auch auf den Bestand einer Mehrzahl anerkannter Evangelien zu so früher Zeit hin und ist er insofern für die Geschichte des neutestamentlichen Kanons nicht unbedeutsam, so läßt er doch keinen Schluß auf die Zahl der anerkannten Evangelien zu (gegen Hofstede de Groot, Basilides, S. 41). Ebenso wenig bietet der sogenannte Barnabasbrief ein Zeugnis für das 3. Evangelium dar, da das muthmaßlich sogar aus Interpolation stammende παντὶ τῷ αἰτοῦντί σε δίδου (vgl. Tischdf. N. T. ed. 8 p. 487 A. und Gebhard und Harnack, zu ep.

ad Barn. c. 19), wie das bei einem Pauliner nichts beweisende *ὡς ἤδη δεδικαιώμενοι* c. 9 (vgl. Holtzmann in Hilgenfelds Ztschr. 1871, S. 346 ff.) keine Anlehnung an's 3. Evangelium ergibt, das *καὶ φανερωθεὶς ἀνέβη εἰς τοὺς οὐρανούς* c. 15 aber es zweifelhaft läßt, ob es johanneische oder lukanische Reminiscenz ist. Hingegen sind bei dem sonst Matthäus den Vorzug einräumenden Clemens Romanus die Spuren des 3. Evangeliums in den Conglomeraten von Herrenworten c. 46 und besonders c. 13 unverkennbar [1]). Bei Hermas liegen in Mand. IV, 3 (*καρδιογνώστης*); Sim. IX, 18, 2; Vis. IV, 2 (*τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ*) Berührungen mit solchen Terminis vor, welche erst aus der Apostelgeschichte in die christliche Sprache übergegangen sind (vgl. Zahn, Hermas, S. 463), und beweisen eine Kenntnisnahme von den SS. des 3. Evangelisten. In den ignatianischen Briefen tritt uns auch ein häufigerer Gebrauch der Apostelgeschichte als des 3. Evangeliums entgegen, auf welches indes ep. ad Smyrn. c. 3 durch seine Berührung mit Ev. 24, 41—43 deutlich hinweist. In Polykarps Brief enthält c. 2 ebenfalls eine Zusammenstellung von Aussprüchen Jesu aus der Bergpredigt, welche aus dem 1. und 3. Evangelium entnommen sind, so daß eine Ableitung aus einer außerkanonischen Quelle nur Willkür ist (gegen Zeller), wie denn besonders *μακάριοι οἱ πτωχοί* nach Ev. 6, 20 geschrieben erscheint (vgl. Joh. Delitzsch, De inspiratione, p. 66).

Eine eigentümliche und dennoch aus der Entstehungsgeschichte des 3. Evangeliums sich leicht erklärende Erscheinung ist es, daß die Schriften der Häretiker und die nachchristlichen Pseudepigraphen noch deutlicher für das frühe Vorhandensein des 3. Evangeliums zeugen. So steht in späterer Zeit sogar ein Celsus in seinem *ἀληθὴς λόγος* durch seine Kenntnis des einen Engels bei der Geburt 1, 16, die Erwähnung der Empfängnis Maria's 1, 73, der

---

[1]) Bei der notorischen Unechtheit und dem späteren Ursprunge des sogenannten 2. Br. des Clemens ist das unstreitig auf das 3. Ev. zurückweisende *οἰκέτης* c. 6 (vgl. Zeller, Apostelgesch., S. 9) weiter nicht zu urgiren.

Nägelmaale 24, 39 und durch seine allein an 8, 1 ff. einen Halt habende Schilderung der Maria als Hellenistin als ein Zeuge der allgemeinsten Anerkennung des 3. Evangeliums da. In früherer Zeit zeigen namentlich solche Gnostiker, deren erstes Auftreten in Syrien und Kleinasien zu suchen, eine Bekanntschaft mit demselben. Nach Theodoret Haer. fab. I, 24 kannte und benutzte bereits der Syrer Cerdo, nach Irenäus Marcions Vorläufer in Rom das 3. Evangelium; zwar läßt sich die alleinige Anerkennung desselben um des Citats bei Theodoret willen, wo Matth. 5, 38. 40. 43. 48 allegirt wird, nicht behaupten, welche Pseudotertullian De praescript haeret. c. 51 ihm schuldgibt. Immer aber ist es nicht unwahrscheinlich, daß derselbe bereits mit einem Ansatze zu der später von Marcion in ausgiebigstem Maße gehandhabten Kritik die Geburt durch die Jungfrau leugnete und den diese berichtenden Theil des Evangeliums verwarf. Die frühe Beachtung des 3. Evangeliums durch den Syrer Cerdo wie durch Marcion erklärt sich zunächst aus dessen allmählicher Verbreitung von Syrien und Palästina aus und aus dem Umstande, daß das 3. Evangelium von Anfang an als eine Gegenschrift gegen das gesetzliche Judenchristentum erschienen war. Im Occidente, nach welchem Marcion wie Cerdo seine Lehren trug, war das 3. Evangelium weniger bekannt und war eben deshalb eine kritische Ausscheidung der dem eigenen Systeme noch widersprechenden Theile bei Bevorzugung des 3. Evangeliums eher möglich und anwendbar. Verglichen mit dem Evangelium Marcions erweist sich dabei das 3. Evangelium seinem vollen Umfange nach als ursprünglicher und eben darum als bereits vor Marcions, Zustutzung eines für ihn brauchbaren Evangeliums vorhanden. In gleicher Weise steht die Benutzung des 3. Evangeliums neben den anderen durch Valentin an 19 mehr oder minder deutlichen Stellen seiner Fragmente (vgl. G. Heinrici, Die Valentinianische Gnosis, Berl. 1871), wie auch durch dessen Schüler Theodotus in dessen Fragmenten bei Clemens Alexandrinus, in welchen sich sechs zweifellose Citate des 3. Evangeliums 1, 35; 2, 52; 9, 22; 16, 14; 23, 46 (vgl. Hofstede de Groot a. a. O., S. 30. 31 u. 102) finden, unbedingt fest. Selbst der bereits an die Apostel hinanreichende Basilides hat sich auch des

3. Evangeliums bedient und seine Dicta mit einem „das ist, was gesagt ist" gleich Aussprüchen des Alten Testaments angeführt und zwar auch aus der zu Zeiten besonders verdächtigten Vorgeschichte 1, 35 (vgl. Philosophumena ed. Mill., p. 241). Wenn damit der Gebrauch des 3. Evangeliums in den Syrien benachbarten Ländern im ersten Viertel des zweiten Säculums bezeugt ist, so weist eine Stelle der Apokalypse Baruchs in eine noch frühere Zeit. In derselben lesen wir nämlich c. 54, 10: beata mater mea in genetricibus et laudatur in mulieribus genetrix mea und kann in diesen Worten eine Anspielung auf Ev. 1, 42 nicht wohl verkannt werden (vgl. Fritzsche, Libri N. T. pseudepigraphi, Lps. 1871, p. 110). Ebenso kann auch das nos enim ecce inventi sumus oeconomi mendaces, c. 10, 18 nur auf eine Bekanntschaft mit Ev. 16, 1. 8 vgl. 12, 42 zurückgeführt werden, weil in 1 Kor. 4, 1 doch nur der gegentheilige Begriff vorkommt; das laetabuntur enim magis steriles c. 14 führt sich nicht sowol auf Ev. 21, 23 als vielmehr auf Jes. 54, 1 zurück (gegen Hofstede de Groot a. a. O., S. 94 A.). Da nun diese Schrift zweifellos aus dem 1. Jahrhundert stammt, ihre Entstehung sogar mit Bestimmtheit nicht viel nach der Zerstörung Jerusalems durch Titus (vgl. Fritzsche a. a. O., p. XII; Hilgenfeld an. 72) angesetzt werden muß, so liegt in diesen Allegationen ein höchst altes Zeugnis für das 3. Evangelium vor. Denn der Versuch, umgekehrt aus den hier angedeuteten Gedanken die Vorgeschichte des Evangeliums und das betreffende Gleichnis herausgesponnen sein zu lassen, dürfte doch schon um deswillen nicht angestellt werden dürfen, daß so kurze Anspielungen wol aus von anderwärts her bekannten Ausführungen deutlich werden, nicht aber wol selber zur Quelle für so frische und originale Darstellungen werden. Oder man müßte annehmen wollen, daß gerade die Falsatoren apostolischer Schriften, also die Verfasser des 3. u. 4. Evangeliums, lauter große Unbekannte gewesen wären, während die uns aus dem 2. Jahrhundert bekannten Männer eine derartige Befähigung nicht an den Tag legen, so daß sich in jener Zeit Mangel an Begabung mit Offenheit, hingegen hohe Begabung mit Mangel an Aufrichtigkeit und Wahrhaftigkeit verbunden haben müßte.

Indes tritt für die Bekanntschaft des ganzen Evangeliums und der Apostelgeschichte in judenchristlichen Kreisen ebenso deutlich das sicher noch vor der Zerstörung Jerusalems durch Hadrian circa 136 p. Chr. n. entstandene Testament der zwölf Patriarchen ein (vgl. Langen, Das Judentum, 1866). In der Benjamin in den Mund gelegten Weißagung c. 11 wird über Paulus, den Gebieter des Herrn, in den letzten Tagen gesagt: „Bis an das Ende der Jahrhunderte wird er in den Synagogen der Heiden sein und bei ihren Obersten als ein liebliches Lied in ihrem Munde. In den heiligen Büchern wird beides seine Reden und seine Thaten beschrieben werden.“ Diese Bekanntschaft des Verfassers gerade mit den letzten Kapiteln der SS. des 3. Evangelisten ist um so bedeutsamer, als sie sich in so früher Zeit nach Anfang des 2. Jahrhunderts in judenchristlichen Kreisen findet [1]). Mit diesen Zeugnissen tritt jede Annahme über die Abfassungszeit des 3. Evangeliums, welche dasselbe in's Jahr 80 (Köstlin, Holtzmann) oder erst um die Wende der beiden ersten Jahrhunderte (Hilgenfeld, Volkmar, Scholten) oder gar erst in die Zeit Hadrians kurz vor Jerusalems zweite Zerstörung verlegt, in schneidenden Widerspruch (Keim). Dieselben verstoßen dabei nicht nur wider alle früher hervorgehobenen Kriterien, sondern sie vermögen insonderheit, sofern sie bis an die Grenze des 2. Jahrhunderts herabgehen, nicht zu erklären, weshalb die um's Jahr 100 schon so mächtig aufwallende Gnosis im Evangelium nicht berücksichtigt wird [2]).

---

[1]) Auch wer diese Schrift in paulinischen Kreisen entstanden sein läßt (so Hilgenfeld, Einl. in's N. T., S. 71, A. 1), wird die Bedeutung dieses Zeugnisses nicht unterschätzen können. Das Judaisirende derselben ist indes stark genug, um den Ursprung in judenchristlichen Kreisen wahrscheinlicher zu machen, und tritt wiederum nicht so vereinzelt auf, um an Interpolationen oder an eine Bearbeitung denken zu lassen.

[2]) Ueber den Ort der Abfassung spricht die Abhandlung sich mit Absicht nicht aus. Zu einer Vermuthung über denselben liegt weder im Ev. noch in der Apostelgeschichte ein Halt vor. Die für diese oder jene Annahme geltend gemachten Gründe wurzeln lediglich in Ansichten, welche sich als unbegründet erweisen. Das bessere Griechisch ist nur ein Zeugnis für die Individualität des Verfassers, läßt aber keinen Schluß auf den Aufenthaltsort zu. Oder warum sollte ein mit der griechischen Sprache Vertrauter in Syrien und in Rom nicht die gleiche Diction bewahren wie

Das durch die angestellten Untersuchungen erlangte Ergebnis über den Ursprung und die Entstehung des 3. Evangeliums empfängt erst eine concrete geschichtliche Gestaltung, wenn es möglich ist, den Verfasser des 3. Evangeliums, welcher sich nicht nennt, weil er dem Adressaten der Schrift bekannt war, wenigstens wahrscheinlich zu machen [1]).

Wenn nun die Tradition das 3. Evangelium als εὐαγγέλιον κατὰ Λουκᾶν bezeichnet, so kann diese Formel hier unmöglich das Evangelium als — „gemäß den Berichten des Lukas" abgefaßt — (Reuß, Gesch. des N. T.'s, 1876, § 77) bezeichnen wollen, weil der Verfasser sich selbst nicht auf einen einzelnen Gewährsmann beruft und der aus dem Neuen Testamente bekannte Lukas ganz und gar nicht als ein besonderer Träger der Tradition erscheint. Bei der muthmaßlich gleichzeitigen Entstehung dieser Bezeichnungsformel für alle Evangelien (vgl. Bleek, Einl., 4. A., S. 100) könnte dieselbe nun freilich auf das 3. Evangelium ohne Rücksicht darauf, daß Lukas nicht wie Matthäus, Johannes und selbst Markus ein selbständiger Zeuge der Tradition gewesen, übertragen sein, würde immer aber beim 3. Evangelium den Verfasser namhaft machen. Indes ist die ganze Annahme, daß bei den kanonischen Evangelien, wie offenbar bei den späteren apokryphischen Evangelien, das κατὰ c. acc. in den traditionellen Ueberschriften nur im weiteren Sinne von den geistigen Urhebern also wie bei den Namen καθ'

---

in Griechenland? Die Apostelgeschichte zeigt aber weder ein besonderes Interesse für Rom (Hug, Ewald, Zeller, Holtzmann, Keim), noch für Ephesus (Köstlin, Overbeck, Hilgenfeld), so daß auf keinen der beiden Orte als Heimathsort des Evangeliums geschlossen werden kann (vgl. Credner, Reuß, Meyer, Weiß).

[1]) Nur von geschichtlichem Interesse, wenn auch von großem, ist die Erkenntnis des Verfassers. Könnte aber, was im folgenden über den Verfasser des 3. Evangeliums zusammengestellt wird, auch nicht für wahrscheinlich gelten (so Hilgenfeld, Köstlin, Volkmar, Zeller, Reuß, Keim), so würde damit die Bedeutung des Evangeliums nicht verlieren. Es bliebe die Schrift eines Apostelschülers aus der späteren apostolischen Zeit und darum vom höchsten inneren Werthe. Bei Schriften Alten und Neuen Testamentes, welche ihre Verfasser nicht nennen noch zu erkennen geben, ist die Entscheidung über die Zuverläßigkeit der traditionellen Angabe über den Verfasser für die Beurtheilung der Schriften selber nur Nebensache!

Ἑβραίους, κατ᾽ Αἰγυπτίους zu verstehen sei, höchst unwahrscheinlich, da sich nicht nur 2 Makk. 2, 13 die Anführungsformel ἐν τοῖς ὑπομνηματισμοῖς τοῖς κατὰ Νεεμίαν findet, sondern auch Diodor Herodots Werk als ἡ καθ᾽ Ἡρόδοτον ἱστορία bezeichnet, jene Formel also in der zeitgenössischen Literatur zweifellos zur Bezeichnung von Büchern nach ihren Verfassern diente.

Diese Auffassung der traditionellen Titelangabe wird durch die einhellige Annahme der kirchlichen Zeugen, daß Lukas der Verfasser des 3. Evangeliums gewesen, unterstützt. Denn, wenn auch, was das Muratorische Kanonsfragment, Irenäus (Adv. haer. III, 1), Clemens Alexandrinus (bei Euseb. H. e. VI, 14), Origenes (ib. 25) und Eusebius (H. e. III, 4 u. 24) über Lukas und sein Evangelium sagen, weit mehr Muthmaßung als traditionelle Nachricht sein dürfte, so ist doch die Einstimmigkeit derselben in der Angabe über die Person des Verfassers um so bedeutsamer, als Lukas im Neuen Testamente nur wenig hervortritt, und erst durch seine Schriften in der kirchlichen Schätzung hochgestellt worden ist (vgl. Bmg.-Cruſ.; Keim, Jesus von Nazara I, S. 81). Von dem, was uns sonst über denselben berichtet wird, dürfte die Bezeichnung desselben als ὢν τῶν ἀπ᾽ Ἀντιοχείας (Eusebius H. e. 3, 4; Hieronymus im Catalog.), um so mehr als geschichtlich zu gelten haben, als die Identification des Lukas mit Lucius von Cyrene, wie sie bei Origenes vorkommt, gerade zu einem anderen Schlusse führte (vgl. gegen Bmg.-Cruſ.: Tholuck, Glaubwürdigkeit, S. 150; Beyschlag, H.-W.-B. d. B. Altts., S. 927). Diese Angabe gewinnt nämlich an Wahrscheinlichkeit, sobald beachtet wird, wie der sich selbst zu den Hellenen zählende Begleiter des Paulus Apg. 21, 27 sich Apg. 20, 4 ebensowol von den Macedoniern wie von den Kleinasiaten zu unterscheiden scheint.

Dieser von der Tradition genannte Lukas wird von Paulus Kol. 4, 14. 2 Tim. 4, 11. Philem. 24 erwähnt. Da sein Name an diesen Stellen immer in gleicher Weise geschrieben wird, verbietet es sich bei dem Röm. 16, 21 genannten Lucius, mag man auch das auf ihn bezügliche οἱ συγγενεῖς μου wider den vorherrschenden Sprachgebrauch im Sinne von Stammesgenossen (Reiche, Hofmann) anstatt von Blutsverwandten (Meyer, Philippi)

deuten, an denselben Mann zu denken. Bei der vertraulichen Art, in welcher des Lukas von Paulus gedacht wird, würde eine derartige Andeutung auch sonst nicht fehlen, weshalb bei diesem Lucius eher an den Lucius von Cyrene (Apg. 13, 1) gedacht werden kann. Die Form des Namens Λουκᾶς leitet, weil die Namen auf -ᾶς solent partem nominis postremam ἀποκόπτειν, an, denselben für die plattmorgenländische, etwa syrische Form eines römischen Namens zu erachten, so daß an Lucilius oder Lucanus als Stammform gedacht werden muß und, weil eine aus Contraction entstandene Namensform gewöhnlich auf den früheren Sclavenstand des also Benannten hinweist (vgl. Lobeck, De substantivis in ᾶς exeuntibus in Wolffs Analekten III, S. 49), dieser Begleiter des Paulus ein Freigelassener gewesen sein kann (Grotius, Tholuck). Derselbe wird Kol. 4, 14 als Arzt bezeichnet, also einem Stande zugewiesen, welcher im römischen Reiche außer von Sclaven namentlich auch von Freigelassenen gebildet ward (Quint. instit. 7, 2; Suet. Calig. c. 8). Eine Vergleichung der Berichte mit Markus zeigt, daß in den Luk. 4, 38. Apg. 13, 11 vorliegenden Darstellungen nur gesuchterweise Anzeichen dieses Standes gefunden sind. Jener Stand des Lukas läßt diesen hingegen durch die einem Arzte eignende Bildungsstufe als zur Abfassung eines Evangeliums vollkommen befähigt erscheinen und paßt auch, da seit Augustus' Zeit die meisten Aerzte, welche in Rom prakticirten, Griechen waren, zu der im Evangelium hervortretenden Kenntnis der griechischen Sprache (vgl. Hieronymus ad Damasum, ep. 145: inter omnes evangelistas Graeci sermonis eruditissimus).

Die bis jetzt hervorgehobenen Muthmaßungen über die Persönlichkeit des Lukas finden selbst dann noch ihre ausreichende Erklärung, falls der im Neuen Testamente erwähnte Lukas nur ein hellenischer Jude war (vgl. Winer, R.-W.-B. u. Lukas). Doch weist Kol. 4, 14 mehr auf eine heidnische Abkunft desselben hin. Denn nachdem Paulus V. 10 u. 11 von Gehülfen aus der Beschneidung gesprochen, welche ihm allein ein Trost geworden, gedenkt er im weiteren der Gehülfen aus der Heidenwelt. Wer anders urtheilt (zuletzt Hofmann z. d. St.), läßt Paulus mit dem V. 11 οἵτινες ἐγενήθησαν κτλ. Gesagten sofort durch die Bemerkung V. 12 über

Epaphras in Widerspruch treten. Denn daß sich das, was Paulus über Aristarchus, Markus und Jesus Justus sage, bei den anderen von selbst verstanden habe, ist eine Behauptung, welche wie an der Bemerkung über Epaphras so auch an der Bezeichnung des Lukas als ὁ ἀγαπητός ihre Widerlegung hat, selbst wenn das Fehlen eines solchen Zusatzes bei Demas noch keinen schlechten Schluß über diesen in der Richtung von 2 Tim. 4, 10 zulassen sollte. Daß aber das ὁ ἀγαπητός sich nur auf die ärztliche Thätigkeit und nicht auf das Verhalten als Apostelschüler bei Lukas beziehe und nur als ein diesem für seine ärztlichen Bemühungen gezollter Dank anzusehen sei, wird um so mehr für eine willkürliche Behauptung zu gelten haben (auch gegen Hofmann), als bei Paulus der Beiname ὁ ἀγαπητός stets auf Höheres hinweist (Röm. 16, 5; 8, 12. Phil. 1, 2. 2 Tim. 1, 2) und nicht nachgewiesen werden kann, aus welchen Gründen in den Zusammenhang der Kolosserbriefstelle eine Bezeugung über das ärztliche Thun des Lukas eingeflochten sein soll. Für eine jüdische Herkunft des Lukas ist nach den früheren Darlegungen die im Evangelium wie in dem ersten Theile der Apostelgeschichte manigfach hervortretende hebräische Denk- und Sprechweise nicht geltend zu machen (so von Thiele, Stud. u. Krit. 1858, S. 753), da das derartige Material nicht Eigentum des Schriftstellers ist (vgl. darüber Overbeck, Apg. S. LXIX), sondern nur den Beweis für sein treues urkundliches Verfahren liefert. Nach diesem erscheint auch die Annahme der Ueberlieferung, daß Lukas zu den 70 Jüngern gehört habe (Origenes, Dial. I, de recta in unum deum fide und Theophylakt, Prooem. ev. Luc.), für welche die Erwähnung der letzteren noch geltend gemacht ist (Hug), als ein Fehlgriff, welcher um so größer, als derselbe Lukas der Verfasser des 3. Evangeliums sein soll, der sich im Vorwort aus der Zahl der Augen- und Ohrenzeugen selber ausschließt.

Die neutestamentlichen Stellen bieten dabei keinen Anhalt, zwischen dem Arzt und dem Apostelgehülfen Lukas zu unterscheiden (Calv., Heum.). Denn die Hervorhebung seines ursprünglichen Berufs als Arzt (Kol. 4, 14) erklärt sich leicht durch die Annahme, daß derselbe gerade den Kolossern durch ein derartiges

Wirken in ihrer Mitte oder Nähe bekannt geworden war. Zu weit greift aber die Annahme, daß Lukas überhaupt den Paulus nur als Arzt begleitet habe, sich zuerst in Galatien, als letzterer von Krankheitsfällen daselbst heimgesucht ward, ihm angeschlossen, dann aber bei Paulus' Abreise von Philippi daselbst zurückgeblieben sei, weil dem Apostel und seinen Genossen, welche sich von ihrer Hände Arbeit ernähren mußten, der Arzt eine Last ward, um später an demselben Orte wieder sich dem Apostel anzuschließen (Hofmann, Zeitschrift f. Protest. u. Kirche 1870, S. 339). Wie handlich diese Annahme auch zu der Erläuterung des Auftretens der sog. Wirstücke in der Apostelgeschichte erscheinen mag, muß dieselbe doch um Phil. 24 willen zurückgewiesen werden; denn hier zählt Paulus den Lukas deutlich unter seine Mitarbeiter am Evangelium und verbietet damit ausdrücklich in dem wesentlich gleichzeitigen Kolosserbriefe der Bezeichnung als Arzt eine einseitige Bedeutung beizumessen.

Nach dem intermittirenden Auftreten jener Wirstücke in der Apostelgeschichte, deren Verfasser nach unserer Anschauung von dem schriftstellerischen Verfahren desselben bei der Abfassung seiner Schriften mit dem Aufzeichner des bruchstückweise benutzten Tagebuchs derselbe ist, war die gemeinsame Reise des Apostelschülers mit dem Apostel eine Zeit lang unterbrochen. Durch 2 Kor. 8, 18 wird die Annahme auch für andere Gehülfen als Timotheus und Titus nahegelegt, daß der Apostel sie in besonderen Aufträgen entsendet hat. Während der Bericht Apg. 16, 17 den Verfasser des Tagebuchs noch in Philippi anwesend zeigt, berichtet das Weitere über Paulus und Silas von V. 18 ab also, als wäre der Berichtende bei ihrer Verhaftung nicht in deren Gemeinschaft gewesen. Nach Apg. 20, 4 sollte Lukas wieder in Asien zu Paulus stoßen, weil dieser nur bis dahin Begleiter hatte, und von den beiden vorausgesandten Gehülfen Tychikus und Trophimus der erstere auch noch vermuthlich an einem Orte Asiens zurückbleiben wollte. Nur der Entschluß des Apostels vor seiner Reise nach Syrien noch einmal Macedonien zu besuchen V. 3, brachte es dahin, daß Lukas ihm dorthin entgegenreiste und mit ihm gerade wieder in Philippi zusammentraf. Seitdem blieb Lukas in Pauli Begleitung, wie die Fortdauer der communicativen

Redeweise anzunehmen nöthigt. Letztere hört in den weiteren Kapiteln nur dann auf, wenn über Paulus allein angehende Verhandlungen zu berichten ist. Dies wird dadurch bestätigt, daß beim Abgange des Paulus von Jerusalem ausdrücklich ein Hinzukommen *τῶν ἰδίων αὐτοῦ* 24, 23 berichtet und ebenso 27, 2 von dem Augenblicke an, in welchem Pauli Begleiter sich ihm wieder zugesellen dürfen, die communicative Redeweise erneuert wird. Gegen die Annahme einer Begleitung des Paulus durch Lukas nach Jerusalem darf 21, 29 nicht geltend gemacht werden, da die verklagenden Asiaten selbst V. 28 allgemein sagen: *Ἕλληνας εἰςήγαγεν εἰς τὸν ἱερόν*, also darnach selbst mehrere Griechen unter Pauli Begleitung vermutheten, wenn ihnen auch speciell nur Trophimus als solcher bekannt war. Paulus hatte demnach sicher mehrere Begleiter bei sich.

Was sich so unmittelbar oder mittelbar aus dem Neuen Testamente über den Begleiter des Apostels Namens Lukas ergibt, steht nun der traditionellen Angabe, daß dieser Lukas der Verfasser des 3. Evangeliums sei, in keiner Weise entgegen. Denn darnach war Lukas ein hellenistisch gebildeter Heide, bei welchem eine Bekanntschaft mit den griechischen Geschichtsschreibern jener Zeit besonders des Polybius sich sehr wohl voraussetzen läßt. Dies um so mehr, als er Arzt war und als solcher, wenn er selbst ursprünglich dem Sclavenstande angehört haben sollte, nach der Einrichtung der collegia archiatrorum (Galen. de theriac. ad Pisonem p. 456; Digest. lib. I, tit. 18) sicherlich keinen geringen Grad von Bildung besaß. Die traditionell berichtete Herkunft des Lukas aus Antiochia oder doch Syrien läßt denselben selbst mit der aramäischen Landessprache nicht völlig unbekannt erscheinen. Demselben kann demnach eine selbständige Uebertragung ihm mündlich oder schriftlich zukommender aramäischer Ueberlieferungen in's Griechische ohne Alterirung ihres orientalischen Colorits zugemuthet werden. Zugleich mußte bei jeder solchen der dem Lukas eigne, von ihm beherrschte griechische Sprachschatz sich in vielen Phrasen und Wendungen kundgeben. Dabei konnte der erst durch Paulus zum Christentum geführte Heide eine gewisse Scheu empfinden, über die unter Israel verlaufenen Begebenheiten des Lebens und Wirkens Jesu zu schreiben, wie sie in jenem *ἔδοξε κἀμοὶ* 1, 3 nachzittert.

Dieselbe mußte ihn dann auch anhalten sich so eng als möglich an die ihm gewordenen Berichte der von ihm an dem damaligen Centrum der Christenheit befragten Augenzeugen anzuschließen. Zur Sammlung solcher Berichte hatte ihm sein längerer Aufenthalt in Jerusalem als Begleiter des Paulus auf der letzten Reise desselben reichliche Gelegenheit geboten (vgl. Tholuck, Glaubwürdigkeit, S. 152; Klostermann, Vindiciae Lucanae, p. 70; Godet, Ev. Luc. I, introduction § 2). Wie in dem, was früher über die in Pauli Erfahrung wurzelnde Veranlassung gerade an Jakobus sich zu wenden bemerkt ist, lag auch in der Stellung des Jakobus um die Zeit der letzten Reise Pauli und in der höchst wahrscheinlichen Entfernung der meisten anderen Apostel von Jerusalem für Lukas ein besonderer Grund, gerade die von diesem ausgehenden Berichte zu sammeln. Als Syrer mußte Lukas andererseits mit allen staatlichen Verhältnissen jener Lande wie auch als schriftstellerisch gebildeter Mann mit allen römischen Einrichtungen bekannt sein, so daß eine Berücksichtigung derselben in seinen Schriften um so weniger auffallen kann, als ihm die Persönlichkeit des Adressaten zu einer solchen noch besondere Veranlassung bot. Was wir demnach von Lukas wissen und vermuthen dürfen, — paßt ganz zu den Zügen des Bildes, welches nach dem Evangelium von dessen Verfasser entworfen werden mußte.

Ein Christ wie Lukas konnte gar keine Veranlassung haben, jene den Grund des Christenglaubens bildenden Begebenheiten zum Gegenstande einer chronikenartigen Bearbeitung zu machen, zumal solche Darstellungen von vielen versucht waren und also auch in vieler Hand sich fanden. Hingegen konnte und mußte ein Versuch: das von Paulus verkündigte Evangelium von Christo in irgend einer Art als im Widerspruch mit jenen Begebenheiten befindlich darzustellen, wo und von wem er auch immer gemacht wurde, einen Schüler des Paulus, welcher wie Lukas sich im Besitz authentischer Berichte über jene Begebenheiten befand, bewegen, den Grund des paulinischen Evangeliums in jenen nachzuweisen. Leider läßt sich bei der objectiven Haltung der Darstellung die besondere Art der Angriffe auf dies Evangelium, welche den Theophilus beirrten, nicht ganz genau erkennen. Die ganze Einrichtung des

Evangeliums gibt eben nur die Vermuthung an die Hand, daß diese Angriffe sich nicht sowol auf die Rechtfertigungslehre des Paulus als auf deren heilsgeschichtliche Grundlage, auf die Lehre Pauli über Christi Person, Bedeutung, Leiden und Auferstehen bezogen, wie diese von Paulus namentlich in den Korintherbriefen betont sind. Hatte nun Lukas bereits früher in Antiochia die Erfahrung gemacht, daß alle Judaisten sich in ihrem Gegensatze zu Paulus vornehmlich auf Jakobus beriefen (Gal. 1, 12), so mußte ihm eine Widerlegung der gegen das paulinische Evangelium erhobenen Einwürfe um so beweiskräftiger erscheinen, falls dieselbe sich auf von Jakobus und seiner Umgebung gelieferte Berichte über Jesu Leben und Wirken, Person und Reich berufen könnte, wie er sie zu geben sich im Stande wußte. Was sich nach allem über das 3. Evangelium und seine Entstehung feststellen und wahrscheinlich machen läßt, reicht hin, um dessen Eigentümlichkeit und Bedeutung erkennen zu lassen. Denn einmal liegt in ihm, freilich in anderer Weise, als es die negative Kritik behauptet, eine Synthese zwischen Paulus und Jakobus vor. Dasselbe läßt uns weit mehr und noch deutlicher als Pauli Briefe erkennen, welche Stellung Paulus und seine Schüler zur Heilsgeschichte eingenommen haben und bietet uns einen Schlüssel für manche spätere Erscheinung in der ursprünglich heidenchristlichen Kirche. Zum andern — und dies macht das Evangelium nicht minder wichtig — kommt in ihm, wenn auch nur in mittelbarer Weise der 3. Säulenapostel mit seinem Zeugnis von dem, was Jesus lehrte und that, zur Sprache. Nur diese Selbständigkeit und diese besondere Art des im 3. Evangelium vorliegenden Zeugnisses über die evangelischen Thatsachen, macht die Anerkennung, welche dasselbe als eine ursprüngliche Privatschrift neben apostolisch so gut beglaubigten Evangelien wie das 1. u. 2. errungen hat, erklärlich und verständlich. Sein nächster Ursprung im paulinischen Schülerkreise und seine Zurückführung auf den Apostel Paulus, der mit Christus selbst nicht umgegangen war, würde ihm für sich selbst allein nicht zu jener allgemeinen Anerkennung verholfen haben.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Das Todesjahr Polykarps.

Von

Dr. Karl Wieseler,
Professor in Greifswald.

Nachdem Waddington das Martyrium Polykarps von dem 23. Februar 166 n. Chr., wie es namentlich Masson bestimmte, unter vielseitiger Zustimmung auf den 23. Februar 155 verlegt hat und ich in meiner Schrift: „Die Christenverfolgungen der Cäsaren bis zum dritten Jahrhundert", 1878, S. 34ff. gegen Waddington das bereits in der Chronik des Eusebius überlieferte Todesjahr 166 verteidigt und als Todestag Polykarps den großen Sabbath oder 16. Nisan, 6. April des Julianischen Kalenders, nachgewiesen habe, hat Lipsius unter eingehender Kritik meiner Beweisführung, soweit sie sich auf die von Waddington benutzten Schriften des Aristides bezieht, im Anschluß an Waddington seine frühere sich nicht wesentlich unterscheidende Ansicht reproducirt. Auf seine mich vermeintlich genügend widerlegende Kritik haben [1]) bereits

---

[1]) Lipsius, Das Todesjahr Polykarps, in Jahrbücher f. protest. Theol. (Leipzig 1878), S. 751ff. Hilgenfeld, Zeitschr. f. wissensch. Theol. (1879), S. 142ff. Fuchs, Pattr. apost. (1878), p. XCV. — Hilgenfeld hat in seiner Anzeige meiner Schrift seine abweichenden Absichten sonst ohne weitere Begründung angegeben und in dieser Beziehung nur hinsichtlich der staatlichen Stellung des Christentums im römischen Reiche bis auf Trajan eine Ausnahme gemacht, wo ich ihm aber nicht zustimmen kann, ohne auf diese Frage hier näher eingehen zu können.

Hilgenfeld in seiner Anzeige jener meiner Schrift und Fuchs hingewiesen, was sie schwerlich gethan haben würden, wenn sie die sehr problematischen Aufstellungen des mit vielem Geschick verfaßten Aufsatzes von Lipsius etwas näher geprüft hätten. Bei der großen Bedeutung, welche die Geschichte und Wirksamkeit des apostolischen Vaters Polykarp im zweiten Jahrhundert, seine Beziehung zu dem Apostel Johannes und den johanneischen Schriften, seine Stellung innerhalb der Passahstreitigkeiten, in Anspruch nehmen, bedauere ich, daß ich, durch andere Untersuchungen verhindert, erst jetzt zu einer Beleuchtung der Kritik von Lipsius habe kommen können.

Ein Hauptmangel des höchst scharfsinnigen Versuches von Waddington, das Todesjahr Polykarps festzustellen, besteht darin, daß er dasselbe einseitig nur auf die Angabe des [1]) Martyr. Polyc., c. 21, daß Polykarp von dem Proconsul Asiens Quadratus verurtheilt sei, zu stützen sucht und, abweichend von Masson [2]), die schwerwiegenden Zeugnisse des Eusebius und Hieronymus über sein Martyrium und die übrigen kirchenhistorischen Data ganz unberücksichtigt läßt. Sonst hält Waddington ohne Prüfung an der Annahme Massons fest, daß erstens jener Proconsul Asiens, welcher den Polykarp verurtheilt, Statius Quadratus heiße und mit dem Consul des Jahres 142 n. Chr. Statius Quadratus identisch sei und daß zweitens Polykarp nach der Angabe des Martyrium Polyc. a. a. O. am 2. Xanthikos oder 23. Februar, einem Sonnabend (der Text redet von einem großen Sabbath), Märtyrer geworden sei. Da nun nach Borghesi [3]) und

[1]) Das sogenannte Martyrium Polycarpi ist ein Rundschreiben der Smyrnensischen Gemeinde, welches uns in kürzerer (bei Euseb. H. e. 4, 15) und in längerer Form (vgl. Zahn, Ignatii et Polycarpi epist. [Lips. 1876], p. 132 sqq.) erhalten ist und über dessen Aechtheit gestritten wird.

[2]) Collectanea historica ad Aristidis vitam (im dritten Bande der Ausgabe des Aristides von Dindorf, p. LXXXVII sqq.).

[3]) Schon Borghesi, Oeuvres VIII, p. 546 spricht die Regel aus, daß die Proconsuln Asiens und Afrika's es 12 bis 13 Jahre nach ihrem Consulate wurden.

Waddington für die Zeit der Antonine der Satz feststeht, daß die römischen Consuln, wenn überhaupt, 9 bis 14 Jahre nach ihrem Consulat Proconsuln von Asien wurden, so folgert Waddington aus jenen Voraussetzungen ganz richtig, daß Statius Quadratus, welcher 142 Consul war, nicht erst, wie Masson will, im Jahre 166 Proconsul Asiens geworden sein könne. Freilich wird so in Betreff seines Proconsulats noch kein bestimmtes Jahr gewonnen, sondern für dieses ein ziemlicher Spielraum gelassen, weit größer als der, welchen Lipsius und Gebhardt in ihrer Modification der Ansicht Waddingtons statuiren. Das bestimmte Jahr seines Proconsulats ergibt sich diesem erst aus seiner zweiten Grundvoraussetzung, daß Polykarp am 23. Februar, einem Sonnabend, verurtheilt ward. Wie der 23. Februar im Jahre 166, wie Masson hervorhebt, ein Sonnabend war, so fiel auch 11 Jahre früher der 23. Februar 155 auf einen Sonnabend; mithin soll Statius Quadratus vom 1. Mai 154 bis dahin 155 Proconsul von Asien gewesen und Polykarp am 23. Februar 155 getödtet sein. Bei Aristides (Opp. ed. Dindorf I, 532) wird unter den Vorgängern des Quadratus ein Proconsul Asiens, Julianus, genannt, dessen nicht ganz sicher zu bestimmende Amtszeit Masson in das dritte Krankheitsjahr, Waddington in den Anfang des zweiten Krankheitsjahres des Aristides setzt [1]). Diesen Julianus glaubt Waddington mit dem von Wood neu entdeckten Proconsul Asiens Julianus vom Jahre 145 identificiren und sein Proconsulat vom Mai 145 bis dahin 146 datiren zu können. Hiedurch wird ähnlich wie bei Masson ein einzelnes Krankheitsjahr des Aristides zu einem bestimmten Jahre einer bestimmten Aera in Beziehung gebracht, was von Gewicht ist, da Aristides in den *ἱεροὶ λόγοι* sein Leben während seiner vieljährigen Krankheit chronologisch nach seinen Krankheitsjahren beschreibt und die Proconsuln Asiens, mit

1) Darüber, daß Waddington den Beginn der Krankheit des Aristides in den Herbst 144, nicht erst, wie Arist. I, 502 u. 481 fordert, in den Winter setzt, vgl. meine Schrift, S. 96, Not. 56.

2) Vgl. dazu meine Schrift, S. 64 ff. 72 ff. und dazu die Noten 56—58. 68.

denen er verkehrte und deren Regierungszeit uns sonst nicht bekannt ist, den betreffenden Krankheitsjahren einfügt. Da nun Quadratus nach Aristides (ed. Dind. I, 460) im sechsten und siebenten (etwa mit dem Januar anhebenden) Krankheitsjahre des Aristides oder 5 Jahre und einige Monate nach dem Beginne seiner ἀλουσίαι das Proconsulat begleitete, so müßte er nach dem rücksichtlich des Proconsuls Julianus erhaltenen Datum etwa Mai 149 bis dahin 150 sein Amt verwaltet haben. Da dies Ergebnis zu seinen übrigen Ansätzen nicht paßt, so rechnet Waddington ohne ausreichenden Grund die 5 Jahre und einige Monate nicht vom Beginne seiner [1]) mit seiner Rückkehr von Rom etwa zusammenfallenden ἀλουσίαι, sondern vom Proconsulate des Quadratus, welcher überdies erst der Nachfolger des in das zehnte Krankheitsjahr des Aristides fallenden Proconsuls Severus sein soll, und die Dauer der Krankheit des Aristides nicht zu 13, sondern zu 17 Jahren. Aus solchen Consequenzen erhellt genügend, daß der Proconsul Julianus vom Jahre 145 nicht der Julianus des Aristides sein kann, als welchen ich vielmehr den Julianus, der im Jahre 148 Consul war, betrachte. Ferner ist weder die erste Grundvoraussetzung Waddingtons, die Identität des Proconsuls Quadratus, welcher den Polykarp verurtheilte, mit Statius Quadratus, dem Consul des Jahres 142, noch dessen zweite Voraussetzung, daß jener am 23. Februar, einem Sonnabend, Märtyrer geworden ist, zu erweisen. Die zweite Voraussetzung, welche in die Waddington'sche Construction tief eingreift, hat gegenüber meinen Erörterungen über den damaligen Smyrnensischen Kalender und über den großen Sabbath der christlichen Gemeinde in Smyrna nicht einmal Lipsius aufrecht zu halten gesucht. Der zu dem großen Sabbath nicht stimmende 2. Xanthikos oder 23. Februar ist nicht der Todestag Polykarps, sondern der Tag, an welchem die Griechen später sein Martyrium feierten.

---

1) Vgl. meine Schrift, S. 96, Not. 56 u. 57. Lipsius a. a. O., S. 754 nennt obige Stelle des Aristides dunkel, was sie mir nicht zu sein scheint, und gründet im Widerspruch damit doch wie Waddington darauf seine ganze Chronologie.

Auch Keim hat in seiner jüngsten Schrift [1]) die Waddington'sche Ansicht bestritten und das Martyrium Polykarps in Uebereinstimmung mit mir auf den großen Sabbath oder 6. April im Jahre 166 n. Chr. gesetzt. Wir treffen zusammen in der Betonung der patristischen Zeugnisse, welche sämtlich den Tod desselben in die Zeit des Mark Aurel, nicht des Antoninus Pius setzen und unter denen besonders das des Eusebius, welcher mit der Geschichte der Märtyrer sich eingehend beschäftigt hatte und das Martyrium Polykarps 166 n. Chr. eintreten läßt, hervorzuheben ist; wir treffen ferner zusammen in der Betonung seines persönlichen Verkehres mit dem römischen Bischof Anicet in der Passahfrage, welcher ebenfalls die Waddington'sche Ansicht ausschließt, sowie in der Verneinung der Identität des Consuls Statius Quadratus vom Jahre 142 n. Chr. mit dem den Polykarp verurtheilenden Proconsul Asiens, welche Identität sich aus dessen Bezeichnung im Martyr. Polyc. c. 21 keinesfalls erweisen läßt. Hier findet sich nämlich ein späterer Zusatz zu dem Rundschreiben der smyrna'schen Gemeinde, dessen Inhalt in der Hauptsache zu diesem stimmt, aber einige nachweisbare Interpolationen, wie *μηνὸς Ξανθικοῦ δευτέρᾳ* und das in den Handschriften auch verschieden lautende römische Datum, enthält und als Zeitangabe für das Martyrium Polykarps im griechischen Grundtexte nach *ἀνθυπατεύοντος* die Worte *Στρατίου* [2]) (so die cdd. b p) *Κοδράτου* oder bloß *Κοδράτου* (cod. m) bietet. Eusebius hat leider den ganzen Zusatz nicht. Nur der in Trier befindliche und von Harnack neuerdings verglichene cod. m der lateinischen Uebersetzung, also eine eigentlich secundäre Quelle, hat a. a. O. die Worte proconsule statu quadrati [3]) und deshalb soll jener Pro-

[1]) Aus dem Urchristentum. Geschichtliche Untersuchungen (1878), Bd. I, S. 163. Da der Verf. inzwischen aus den Lebenden geschieden ist, so ziehe ich vor, über den etwas krankhaften Ton seiner Polemik an einzelnen Stellen hinwegzusehen.

[2]) Chronic. Pasch. hat *Τατίου Κοδράτου*. Der Name *Στράτιος* (von *στρατός*, Heer) kommt in Kleinasien nicht selten vor.

[3]) Vgl. Ad. Harnack, Die Zeit des Ignatius und die Chronologie der antiochenischen Bischöfe bis Tyrannus (1878), S. 80 und dazu meine Anzeige dieser Schrift im Beweis des Glaubens (1878), S. 270 ff.

consul Statius Quadratus heißen. Obwohl der Name des Proconsuls, welcher den Polykarp verurtheilte, sich nur in einem durch mehrere Interpolationen entstellten, späteren Zusatze findet, so hieß derselbe doch wahrscheinlich Quadratus, da dieser Name in allen oben erwähnten Zeugen genannt wird; nur läßt sich nicht mehr sicher entscheiden, ob er Stratius, Tatius oder Statius Quadratus hieß. Wie sollte ein einzelner cod. der lateinischen Uebersetzung unseres Zusatzes den anderen Zeugen gegenüber für Statius entscheiden können, zumal dieser cod. gerade in dieser Stelle handgreifliche Fehler bietet, nämlich trojano für Tralliano und dann proconsule statu quadrati für proconsule Statio Quadrato, wenn nicht proconsulatu Quadrati zu schreiben sein sollte, in welchem Falle er dieselbe Lesart hätte wie der griechische cod. m. Jedenfalls kann die wenig und schlecht bezeugte Lesart Statius Quadratus gegenüber den erwähnten Gründen, welche für das Martyrium des Polykarp als geschehen unter Mark Aurel sprechen, die Identität des Proconsuls Quadratus mit dem Consul des Jahres 142 Statius Quadratus nicht, wie Waddington annimmt, beweisen. Diese würde nicht festzuhalten sein, selbst wenn Statius Quadratus a. a. O. die richtige Lesart sein sollte. Es ist auch noch von niemand bewiesen, daß der Consul des Jahres 142 Statius Quadratus Rhetor und Kleinasiate war, was bei dem Proconsul Quadratus, dem Richter Polykarps, nach Arist. I, 116ff. 521, vgl. Philostrat. sophist. 2, 6 der Fall war, welcher vielleicht auch mit dem Quadratus identisch ist, der nach Dio 69, 3. Capitolin. Verus, c. 8 den unter Mark Aurel geführten parthischen Krieg beschrieb. Daß das von Eusebius im Chronicon angegebene Jahr 166 n. Chr. als Todesjahr Polykarps zu betrachten ist, ergibt sich in schlagendster Weise aus folgender mathematisch chronologischer Analyse. Nach dem Martyr. Polyc. ist Polykarp an einem großen, d. h. (vgl. Joh. 19, 31) in's Passahfest fallenden Sabbath, welcher zugleich der Schlußtag eines mehrtägigen heidnischen Götterfestes, das Fest der Pandien war, also am 16. Nisan der Hebräer oder 16. Elaphebolion der Griechen, dem Tage nach dem Vollmondstage um die Frühlingsnachtgleiche, getödtet. Es ist also nur zu fragen, ob der 16. Nisan im Jahre 166 wirklich auf den Sonn-

abend gefallen ist. Dies war in der That der Fall. Denn der 16. Nisan ist in diesem Jahre auf den 6. April des Julianischen Kalenders gefallen, und dieser war ein Sonnabend [1]).

Hiedurch sind das Todesjahr und der Todestag Polykarps so sicher wie möglich gestellt und bedürfen an sich nicht mehr einer Bestätigung aus den Schriften des Zeitgenossen Aristides, welcher über dessen Martyrium auch nichts berichtet, wohl aber über einen Proconsul Asiens, Quadratus. Indes, wie die Behandlung der Frage augenblicklich steht, so konnte eine Untersuchung über den Quadratus des Aristides nur zum Schaden der Sache unterlassen werden. Sie ist von Keim unstreitig auch nur um ihrer Schwierigkeit willen mehr umgangen. Infolge meiner Untersuchung habe ich gefunden, daß der Quadratus des Aristides Mai 165 bis Mai 166 Proconsul Asiens war, also auch der Zusatz zum Martyr. Polyc. c. 21 im Rechte ist, wenn er den Polykarp am großen Sabbath 166 von einem Proconsul Quadratus gerichtet werden läßt. An Masson und Clinton hatte ich tüchtige Vorarbeiten für die Chronologie des Aristides, welche aber an einigen nicht unwichtigen Punkten rectificirt werden mußten, die der Anerkennung ihres richtigen Resultates rücksichtlich der Regierungszeit des Quadratus hinderlich waren. Jedem unbefangenen Beurtheiler wird die Angabe des Aristides I, 554 von Gewicht sein, daß der Proconsul Quadratus in dem Jahre der Provinz Asien vorstand, in welchem die Römer mit dem Partherkönige Vologesus Frieden machten, was bekanntlich im Jahre 166 geschehen ist; welche Angabe des Aristides mit der des Eusebius über das Todesjahr Polykarps vollkommen harmonirt.

Indem ich nun zur Kritik von Lipsius übergehe, muß ich hervorheben, daß er in seiner Abhandlung alle übrigen von mir geltend gemachten Gründe für das Jahr 166 als das Todesjahr Polykarps seinen Lesern gänzlich verschweigt und nur meine Auffassung der Schriften des Aristides zu widerlegen sucht. Er behauptet wie schon früher, daß Polykarp nicht, wie Waddington will, im Jahre 155, sondern 155 oder 156 Märtyrer geworden sei, wo-

[1]) Des Beweises wegen vgl. meine Schrift, S. 75 ff.

durch die von mir S. 141 ff. skizzirte Geschlossenheit der Waddington'schen Conception wesentlich alterirt wird.

Zuvörderst nimmt Lipsius in seiner Kritik a. a. O., S. 756 an den vier Doppelgängern, wie er sich ausdrückt, den zwei Julianus, zwei Quadratus, zwei Severus, die innerhalb 11 bis 20 Jahren Proconsuln Asiens sein würden, und den zwei Heliodorus, welche innerhalb 20 Jahren als Präfecten Aegypten regieren würden, wenn die von Masson, Clinton und mir behauptete Regierung dieser Männer unter Mark Aurel richtig wäre, Anstoß, so wir an der Vergewaltigung (!) des überlieferten Textes im Martyr. Polyc., welche ich soll vorgenommen haben, um einen unbequemen Namen zu beseitigen. Vergewaltigung des Textes beliebt Lipsius zu nennen, wenn ich die, wie S. 145 ff. gezeigt ist, diplomatisch am wenigsten und schlechtesten bezeugte Lesart Statius vor Quadratus als zweifelhaft bezeichnet und nur den Namen Quadratus als sicher angesehen habe. Dieser Vorwurf ist bei Lipsius um so unbegründeter, als er seinerseits sogar das Rundschreiben der smyrnensischen Gemeinde erst in die Zeit der Christenverfolgung unter Decius gesetzt hat. Uebrigens stellt sich die Sache für ihn nicht im mindesten günstiger, wie wir sehen werden, wenn wir den Richter Polykarps auch Statius Quadratus nennen wollten. Der Präfect Aegyptens, Heliodorus, dessen Regierung unter Mark Aurel durch Aristides (I, 524) constatirt wird, ist bekanntlich ein besonders schwacher Punkt [1]) der Waddington'schen

---

[1]) Vgl. meine Schrift, S. 65 ff. und dazu Not. 59, ferner Lipsius, S. 758 ff. Ich habe a. a. O. bereits gesagt, daß der Präfect von Aegypten Heliodorus bei Aristides, der nach dessen Text, mag seine Person sonst nachweisbar sein oder nicht, jedenfalls in die Zeit des Markus Aurelius zu setzen ist, der bei Capitolin. Antonin. philos. c. 26 erwähnte Heliodorus, Sohn des Avidius Cassius gewesen sein könnte. Ein Sohn des Cassius wird zur Zeit des Abfalles seines Vaters c. 25 ausdrücklich als Präfect von Aegypten charakterisirt und dieser könnte ebenfalls mit seinem Familiennamen Heliodorus genannt, oder mit dem c. 26 erwähnten Heliodorus identisch sein, letzteres, wenn, wie nicht unwahrscheinlich, in dem verderbten Text c. 25 die betreffenden Worte nicht hinter Marcianum, sondern hinter in conscios defectionis zu setzen

Ansicht; er figurirt unter den Doppelgängern bei Lipsius wohl nur deshalb, um ihn umgekehrt als der gegnerischen Ansicht gefährlich darzustellen. Daß zwei Julianus, Quadratus, Severus in dem genannten langen Zeitraum Proconsuln Asiens sind, ist an sich bei diesen geläufigen Namen nicht auffällig und nicht auffälliger, als wenn dieselben Namen oder andere häufige Namen, wie Rufinus, in ähnlichen Intervallen in den Listen der Consuln wiederkehren. Es ist nur nachzuweisen, daß sie wirklich in der angenommenen Zeit Proconsuln Asiens waren, was von mir geschehen ist. Eigentliche Doppelgänger sind sie nicht, da sie weder selber dieselben sind, noch ihr voller Name der gleiche ist. Dies gilt auch von dem Proconsul Quadratus. Lesen wir im Martyr. Polyc. Stratius oder Tatius Quadratus, so liegt seine Verschiedenheit von dem Consul des Jahres 142 auf der Hand. Wenn wir aber auch die weniger gut bezeugte Lesart Statius Quadratus vorziehen wollten, so kann ihre Identität doch nicht behauptet werden, da der volle Name jenes Consuls L. Statius Quadratus lautet und ausreichende anderweitige Gründe ihre Verschiedenheit darthun. Ja, es würde dann fraglich sein, ob der Consul von 142 Statius Quadratus überhaupt Proconsul Asiens gewesen ist. Der Beweis hiefür beruht vornehmlich auf der Angabe im Corp. inscr. Gr. Nr. 3410, daß es einen Proconsul Statius Quadratus in Magnesia am Sipylus, also in der Provinz Asien gab, und zwar, wie Waddington anfänglich das *εἰς τὸν Καίσαρος φίσκον* daselbst wegen des Singularis *Καίσαρος* erklärte, zur Zeit des Antoninus Pius, wo es nur Einen Augustus gab. Diese Erklärung von *Καίσαρος φίσκος* hat Waddington in seinen Fastes des provinces Asiatiques, p. 730 mit Recht auf die Erinnerung Mommsens zurückgenommen und jene Formel als technischen Ausdruck für den „kaiserlichen Fiscus" gefaßt, welcher also hienach kein chronologisches Datum enthält. Da nun nach der rücksichtlich

---

sind, so daß der Text lautet: In conscios defectionis, etiam filium Cassii, cui Alexandria erat commissa, vetuit (Marcus) graviter vindicare. Mit Bezug hierauf heißt es dann c. 26: Deportatus est Heliodorus, filius Cassii.

der Lesart im Martyr. gemachten Voraussetzung von Waddington und Lipsius Statius Quadratus als Proconsul Asiens und Richter Polykarps feststehen würde, so liegt es sehr nahe, den Proconsul Statius Quadratus der Inschrift mit dem Letzteren zu combiniren, und jeder Beweis für das asiatische Proconsulat des Consuls Statius Quadratus vom Jahre 142 würde fehlen. Mag also der Consul des Jahres 142 L. Statius Quadratus Proconsul Asiens geworden sein oder nicht und der Proconsul Asiens Quadratus, welcher den Polykarp richtete, Statius geheißen haben oder nicht, jedenfalls sind es verschiedene Personen gewesen. Durch voreilige Identificirung ähnlich lautender Namen sind schon oftmals Irrungen entstanden.

Wir wenden uns nun zu zwei der ausführlicheren Schrift [1]) Waddingtons entlehnten Gründen, welche nach Lipsius a. a. O., S. 701 von mir einfach ignorirt sein und von denen jeder schon für sich allein meine Chronologie über den Haufen werfen soll. In Greifswald habe ich jene Schrift Waddingtons jetzt zwar nicht einsehen können; indes habe ich sie früher mir anderweitig zu verschaffen gewußt und excerpirt und glaube mit ihrem Inhalt hinreichend bekannt zu sein. „Auch wenn wir die Krankheit des Aristides auf 13 Jahre reduciren wollten", sagt Lipsius, „so kämen wir mit dem Schlusse desselben nach Wieseler übereinstimmend mit Masson bis in's Jahr 172 herab. Aber dann müßte ja die große Pest, welche im Jahre 166 durch die aus dem Partherkriege heimkehrenden Legionen nach Italien verschleppt wurde, also in Smyrna und Umgebung jedenfalls schon früher ausbrach, mitten in die Krankheitsjahre des Rhetors fallen, während derselbe sie ausdrücklich in die Zeit nach Ablauf jener Krankheitsjahre verlegt (I, 474, vgl. 504. 540)." Allein dieser Einwurf beruht auf einer falschen Erklärung dieser Stellen. Aristides hat I, 469 sqq. mitgetheilt, daß er im Anfange seines Leidens eine göttliche Erscheinung des Apollo-Asklepios hatte, welcher die Finger vorstreckend

---

[1]) Mémoire sur la chronologie de la vie du rhéteur Aelius Aristide (in Mémoires de l'Institut Impérial de France, Académie des inscriptions et belles-lettres, t. XXVI, 1867), p. 235 sqq.

und einige Zeiten zusammenrechnend sagte: „Du hast 10 Jahre von mir und drei von Serapis, und zugleich erschienen die dreizehn durch die Setzung der Finger wie siebzehn." An der ausdrücklichen und klaren Aussage des Gottes von 10+3 Jahren läßt sich nicht rütteln, also, wie man die folgenden Worte[1]) auch fassen mag, aus den 13 nicht mit Waddington 17 Krankheitsjahre des Aristides machen. Für unseren nächsten Zweck, die Zeit des Proconsulats des Quadratus und somit des Martyriums Polykarps zu bestimmen, ist zwar die Annahme von 17 Krankheitsjahren ohne Belang, nicht aber, wie Lipsius und Gebhardt meinen, für die Grundansicht Waddingtons, welche nach S. 144 auf derselben ruht. Aristides erklärt sich darauf I, 414 sqq. über die Weißagung von den ἔτη ausdrücklich näher dahin, daß seine Erkrankung an der Pest, von welcher er wunderbar errettet ward, den Schluß seiner langjährigen Krankheitsperiode bildete, nicht, wie Lipsius mit Waddington annimmt, nach derselben fiel. Nach dem Eingange nämlich, daß er sich darüber aussprechen will, wie es sich mit dem Orakel über die Jahre verhalte, und nach der Erklärung, daß der Gott ihn während dieser ganzen Zeit täglich rettete, fügt er p. 475 hinzu: „Während die Zeit der Weißagung ablief[2]), geschah folgendes." Ein wenig zurückgreifend, wie er bemerkt, berichtet er dann, daß mitten im Sommer (*κατὰ θέρους ἀκμήν*) die Pest in der Vorstadt von Smyrna ausbrach und auch er davon ergriffen ward, aber, als es mit ihm zum äußersten gekommen war, durch eine Erscheinung der Athene

---

[1]) Ich habe jene Worte aus einer der antiken Weißagung eigenen Amphibolie erklärt. Vielleicht lassen sie sich auch aus einer mir unbekannten mystischen Fingerstellung verstehen. — Es ist auch nicht genau, wenn man auf Grund obiger Stelle von Jahren der Krankheit des Aristides redet. Apollo und Serapis geben ihm nicht Jahre der Krankheit, sondern schenken ihm tagtäglich das Leben während jener Jahre, was allerdings seine Krankheit während dieser Jahre voraussetzt. Siehe die ausdrückliche Erklärung des Aristides I, 474: „Diese ganze Zeit (der geweißagten Jahre) war Er (der Gott) der, welcher rettete und Tag zu Tag schenkte."

[2]) Zu den Worten *ἐπειδὴ διεγένετο χρόνος ὁ τῆς προρρήσεως*, vgl. p. 474 *ἐπειδὴ ἕως ἐγένετο*.

getröstet, erst allmählich wieder zu Kräften kam, bis die Krankheit plötzlich an dem Tage verschwand, an welchem der Sohn seiner Amme Hermias, wie er meint, statt seiner starb; vgl. p. 504. 540. Die Pest hatte eine Krisis in seiner Krankheit hervorgerufen und diese, wie das zuweilen der Fall sein soll, zum Weichen gebracht. Daß die Pest in die ihm geweißagte Krankheitszeit hineinfällt, ihren Abschluß bildend, sieht man auch aus den Schlußworten dieses Abschnittes I, 471, welche auf den Anfang p. 474 zurückblicken: „Und mit der Weißagung rücksichtlich der Jahre und der späteren Krankheit, welche zu dieser Zeit[1]) eintrat, und den darauf bezüglichen Erscheinungen verhielt es sich so." Hienach fiel die Pest, welche ihn in Smyrna ergriff, in den Sommer seines dreizehnten Krankheitsjahres, und da seine volle Genesung nach p. 504 sechs Monate später statt hatte, so führt uns diese gerade bis zum Ende seines dreizehnten Krankheitsjahres. Auch Masson, weil er das erwähnte ἐπειδή irrig als „nachdem" faßt, setzt die Pest, von welcher Aristides ergriffen wurde, erst in das folgende Jahr oder 173 (ich 172 n. Chr.) und, was damit zusammenhängt, den Dankhymnus bei den Isthmischen Spielen auf Poseidon (Aristid. I, 29 sqq.), bei welchen er als Genesener anwesend war, in das Jahr 175 n. Chr., während ich denselben 173 n. Chr. setze, 1 Jahr nach seiner Errettung von der Pest, auf welche er in dem Eingange des Hymnus hinweist, da, wie Masson a. a. O., p. CXLII sqq. zeigt, die Isthmischen Spiele wie die Olympischen 173 gefeiert wurden und jener Hymnus unter Mark Aurel, aber erst nach dem Tode des Lucius Verus, weil dieser sonst am Schlusse des Hymnus neben dem großen Könige, d. i. Mark Aurel, hervorzuheben gewesen wäre, geschrieben ward. Mag nun die Pestkrankheit des Aristides mit mir in das Jahr 172 oder mit Masson nach Ablauf der dreizehnjährigen Krankheit 173 n. Chr. angesetzt werden, beide Data lassen sich mit der Geschichte recht wohl vereinigen, nach welcher die Pest infolge des Parthischen und Mar-

[1]) Zu dem temporellen εἰς τοῦτο „bis dahin" vgl. das temporelle ἐν τούτῳ und εἰς ὅ und Kühner, Ausführliche griechische Grammatik (2. Aufl.) II, 948 ff.

komannischen Krieges auch noch in jenen Jahren furchtbar gehaust hat (vgl. namentlich das Chronicon des Eusebius, Capitolin. Antonin. philos., c. 13, Galenus bei Clinton, Fast. zum Jahre 169 und Masson a. a. O.). Obiger Einwurf von Lipsius gegen mich ist daher durchaus hinfällig. Nach dem Texte des Aristides fällt die Pest in seine Krankheitszeit, nämlich in den Schluß derselben, nicht, wie Lipsius will, nach derselben. Fiele sie aber nach dem Texte wirklich nach derselben, über welche Frage ich mich früher nicht geäußert habe, so würde ich meine Grundansicht gar nicht zu ändern haben, sondern würde die Pest, wie Masson, in das Jahr 173 legen. Es bleibt aus der Argumentation von Lipsius nur die Wahrscheinlichkeit übrig, daß die Pest schon vor dem Jahre 172 nach Kleinasien, und zwar an den Ort, wo sich Aristides aufhielt, vorgedrungen sein werde. Diese Wahrscheinlichkeit kann selbst Wirklichkeit geworden sein, ohne daß daraus etwas gegen unsere Datirung der Pestkrankheit des Aristides folgt, da dieser ja nur seine wichtigen persönlichen Erlebnisse beschreibt, also in unserem Falle von der Pest nur handelt, als und weil in jener späteren Zeit er selber davon ergriffen wurde. Umgekehrt läßt sich gerade auch an dem Berichte seiner Pestkrankheit die Irrigkeit der Construction seines Lebens von Waddington zeigen. Dieser läßt die Krankheit des Aristides im Herbst 144 beginnen, und 17 Jahre lang bis zum Herbst 161 dauern und setzt den Anfang der Pest in Kleinasien mit Masson in das auf das Ende seiner Krankheit folgende Jahr, also nach seiner Rechnung in das Jahr 162. Würde er gemäß dem Texte nur 14 Krankheitsjahre zählen, so würde er die Pest [1]) geschichtlich noch weniger nachweisen können. Aber auch für das Jahr 162 läßt sich die Pest in Kleinasien und die Möglichkeit der Erkrankung des Aristides an der Pest nicht darthun. Vielmehr sagt Capitolinus Verus c. 8 ausdrücklich, daß die Pest infolge der Eroberung von Seleucia,

[1]) Die Pest würde dann unter Antoninus Pius fallen, zu dessen Zeit bei Capitolin. Antonin. Pius c. 9 nur eine Pest in Arabien erwähnt wird. Auch hieraus erhellt, daß die siebzehnjährige Krankheitszeit bei Waddington tiefere Gründe hat, als Lipsius und Gebhardt meinen.

welche (s. Clinton z. d. J.) in das Jahr 165 zu setzen ist, von dort aus sich über den Erdkreis verbreitet habe. Wie paßt ferner zu der Errettung von der Pest im Jahre 162 der Dankhymnus auf den Poseidon bei den Isthmischen Spielen, welchen Aristides, wie wir S. 152 sahen, erst nach dem Tode des Lucius Verus verfaßt haben kann? So verhält es sich mit dem ersten Einwurf von Lipsius gegen meine Ansicht, welcher so wenig diese über den Haufen stürzt, daß er näher betrachtet vielmehr die eigene Annahme als unmöglich erweist.

Ebenso wenig wird unsere Ansicht durch den anderen Einwand von Lipsius über den Haufen geworfen. „Wie wird es ferner", sagt Lipsius, „mit der Datirung der noch während der Krankheit (I, 773) gehaltenen Rede über die Eintracht, welche, wie Waddington nachweist, nicht unter Mark Aurel, sondern unter Antoninus Pius gehört?" Wir wollen auf die Abfassungszeit dieser Rede nicht näher eingehen, sondern darüber nur auf Masson a. a. O., p. CXXXII hinweisen. Denn sie könnte sogar in die Regierungszeit des Antoninus Pius fallen, ohne unsere Ansicht zu gefährden, da nach dieser die Krankheit des Aristides etwa Januar 160 begonnen hat und Antoninus Pius am 7. März 161 gestorben ist.

Besonders bedenklich steht es aber mit dem von uns S. 147 bereits erwähnten Punkte, daß die Römer zur Zeit des Proconsuls Quadratus mit dem Partherkönig Vologesus nach Aristid. I, 454 Frieden schlossen, was unter Mark Aurel 166 n. Chr. geschehen ist. Nach Waddington, welchem Lipsius folgt, soll ein Aufenthalt des Antoninus Pius in Antiochien, dessen Malalas p. 280 ed Bonn. gedenkt, verstanden werden. Aber dort ist nicht einmal von einer Begegnung mit dem Partherkönig Vologesus, geschweige von einem Friedensschluß mit ihm nach ausgebrochenem Kriege die Rede. Die Geschichte weiß in der Zeit dieses Kaisers nichts von einem so gefährlichen Unternehmen, wie ein Krieg gegen die Parther war, welcher von Capitolinus in seinem Antonin. Pius c. 5 und c. 9, wo dessen Beziehungen zu den auswärtigen Nationen erzählt werden, sonst vor allem genannt sein würde. Er erwähnt hier auch seine Beziehungen zu den Parthern, aber nur, daß er den König der Parther durch einen

bloßen Brief (solis litteris) von der Eroberung Armeniens abhielt und daß er ihm, als er den Königssessel, welchen Trajan genommen hatte, zurückforderte, denselben verweigerte. Die große Unwahrscheinlichkeit eines sonst nicht erwähnten Partherkrieges unter diesem friedliebenden Kaiser wird indirect auch zugegeben, wenn Lipsius daneben auch die Möglichkeit eines erst drohenden Partherkrieges hervorhebt. Allein selbst diese Annahme ist durch den Text des Aristides [1]) a. a. O. ausgeschlossen, in welchem Vologesus ausdrücklich als der König der Feinde (*τῶν πολεμίων*) bezeichnet wird. Daß es sich um einen besiegten Fürsten handelt, sieht man auch daraus, daß der römische Kaiser sich auf einen Thronsessel niederläßt, während jener nicht weit von Aristides sitzt.

Gegen meine Deutung dieses Kaisers auf Mark Aurel sagt Lipsius: „Es kommt hinzu, daß Wieseler einen Aufenthalt des Mark Aurel im Oriente statuirt zu einer Zeit, in welcher er nachweislich (!) Rom nicht verlassen hat und daß er gar die divi fratres als Vater und Sohn, ja den Augustus des Orientes als ‚Knaben‘ (!) bezeichnet werden läßt.“ Allein theils referirt er hier meine Ansicht ungenau, theils lassen sich auch sonst seine Behauptungen, insbesondere rücksichtlich der in Betracht kommenden römischen Rechtsverhältnisse schwerlich beweisen. Ich soll den Augustus des Orients als „Knaben“ bezeichnet werden lassen! Es schließt Lipsius S. 758 triumphirend und jeden Leser, welcher meine Schrift nicht vor sich hatte, gewiß überzeugend mit den Worten: „Nach Wieseler hätte Aristides gar den regierenden Kaiser des Orients [2]) (!), seinen unmittelbaren Landesherrn (!), kurze Zeit

---

[1]) *ἐδόκουν Ἀντωνῖνον τὸν αὐτοκράτορα τὸν πρεσβύτερον καὶ τὸν τῶν πολεμίων βασιλέα σπονδὰς καὶ φιλίαν πεποιῆσθαι πρὸς ἀλλήλους.*

[2]) Lucius Verus war Augustus neben und unter dem eigentlichen Augustus Mark Aurel, nicht etwa Augustus des Orients und dieser Augustus des Occidents, welche Theilung zwischen Orient und Occident erst später vorkommt. Nur dem Markus allein hatte der sterbende Antoninus Pius nach Capitol. Antoninus Pius c. 12 die Fortuna principum gesandt und dann der Senat nach Verus c. 3 das imperium übertragen und darauf Markus aus seiner Machtvollkommenheit den

vor dessen Tode als ‚Knaben‘ bezeichnet. Und dieser ‚Knabe‘ war damals ein Vierziger und nur sieben oder acht Jahre jünger als sein angeblicher ‚Vater‘.“ Muß man hienach nicht meinen, daß Aristides nach meiner Ansicht den Lucius Verus als „Knaben“ bezeichnet habe? Ich fasse ja aber a. a. O., S. 74 abweichend von Waddington u. A. den Ausdruck *παῖς* bei Aristides I, 524 (*παρὰ τῶν βασιλέων, τοῦτε αὐτοκράτορος αὐτοῦ καὶ τοῦ παιδός*) und p. 457 (*παιδὸς ἡλικίαν ἔχειν*), wo dieselbe Person gemeint ist, nicht als „Knabe“, sondern als „Sohn“, mag man die *ἡλικία* an der letzteren Stelle vom Alter oder, wie wahrscheinlich auch Luk. 2, 52, von der körperlichen Rüstigkeit [1]) verstehen. Die Zuläßigkeit dieser Deutung von *παῖς* beweist jedes Lexicon, vgl. z. B. auch bei Justin Apolog. I, c. 1 und Apolog. II, c. 2 die Bezeichnung derselben Person, des Lucius Verus, als *Καίσαρος υἱός* und dann als *Καίσαρος παῖς*. Wem kann es überhaupt einfallen, wenn er nicht in großer chronologischer oder sachlicher Verlegenheit ist, die erstere Stelle, wo Aristides einen Brief von den Königen, dem Autokrator selber und seinem *παῖς* empfängt, das *παῖς* anders als von seinem Sohn zu deuten? Dagegen soll nach Lipsius Mark Aurel als Cäsar und Inhaber der tribunitia potestas von Aristides wirklich als „Knabe“ bezeichnet sein, was mir durchaus unzuläßig zu sein scheint. Die auf einem bloßen Versehen beruhende Anklage des Kritikers deckt mithin schließlich die Schwäche seiner eigenen Ansicht auf. Daß die beiden Autokratoren, der ältere und jüngere, bei Aristid. I, 556 sqq., vgl. p. 453 u. 454, nicht, wie Lipsius nach Waddington will, auf Antoninus Pius und Marc Aurel, sondern auf Mark Aurel und Lucius Verus zu beziehen sind, erhellt schon aus

---

Lucius zum Mitregenten angenommen. Nach Verus c. 4 folgte ihm Lucius ut legatus proconsuli vel praeses imperatori. Auch während des Parthischen Krieges gab Markus seine Leitung (s. später) nicht aus der Hand.

1) Markus war überhaupt von schwächlichem Körper, Lucius dagegen kräftig nach Dio Cass. 71, 1 u. 36. Capitolin. Verus imperator c. 9. Siehe auch ihre Bilder auf den Münzen.

der Benennung *αὐτοκράτωρ*. Denn, worüber Clinton zum Jahre 161 zu vergleichen ist, den Namen *αὐτοκράτωρ* oder Imperator führt Mark Aurel erst, als er 161 Augustus wurde, und selbst noch nicht im Anfange dieses Jahres, so lange Antoninus Pius lebte, wie aus den Münzen und Inschriften hervorgeht; dagegen hieß Lucius Verus seit 161, wo er Augustus wurde, Imperator. Ferner hieß der jüngere „Autokrator" nach Aristides I, 524 in dessen zehntem Krankheitsjahre unter dem Proconsul Asiens Severus, welcher nach Waddington 1 Jahr nach dem Proconsul Quadratus, nach mir 3 Jahre vorher Asien regierte, und in dessen Hymnus auf Athene I, 12 sqq. auch nach meiner Chronologie schon vor dem Proconsulate des Quadratus, wie der ältere Autokrator *βασιλεύς*, welcher Name nicht dem Cäsar Mark Aurel, wohl aber dem Augustus Lucius Verus zukam [1]). Somit kann gar kein Zweifel sein, daß Aristides selber unter dem jüngeren Autokrator den Augustus Lucius Verus verstanden hat, welcher ja auch wirklich den Krieg mit den Parthern geführt hat. Es bezeugt dann aber auch Aristides, der unmittelbare Zeitgenosse, an den angeführten Stellen, daß dieser Verus Sohn (*παῖς*), d. h. Adoptivsohn des Mark Aurel war. Diese Thatsache wird von Lipsius lebhaft bestritten, allein vergebens. In dem von mir zum Beweise angezogenen Briefe des Lucius an Markus bei Vulcat. Gallic. Avid. Cassius, c. 1 nennt Lucius selber, gewiß ein vollgültiger Zeuge, wie auch Niebuhr und Volkmar annehmen, den Markus seinen Vater. Denn als Vater des Markus (pater tuus) kann nicht, wie Lipsius will, Hadrian, sondern nur Antoninus Pius bezeichnet sein; dieser ist aber der Großvater des

---

[1]) Vgl. meine Schrift S. 98, Not. 69. Die außerordentlichen Ehren, welche nach Arist. I, 457 dem Rhetor Aristides von den zwei Autokratoren zu Theil werden, z. B., daß Aristides bei einem Spaziergange stets den mittleren Platz einnimmt und, so oft er sich schwenkt, damit der ältere Autokrator den mittleren Platz erhält, der jüngere Autokrator, dieses vereitelnd, sich mitschwenkt, ferner die philosophischen Gespräche und der Ausspruch, daß sie *περὶ τοὺς λόγους* Seinesgleichen seien, passen zu den Autokratoren Markus und Lucius, aber die Zeichnung des älteren Autokrator schwerlich zu Antoninus Pius.

Lucius (avus meus) nur dann, wenn letzterer von Markus adoptirt ward, was aber auch sonst ausdrücklich bezeugt wird. Wenn Markus in seiner Antwort an Lucius a. a. O., c. 2 den Hadrian dessen Großvater (avus tuus) nennt, so entspricht das ganz seiner humanen Art, nach welcher er ihn nicht an sein Abhängigkeitsverhältnis als Sohn, sondern an ihre gemeinsame Adoption durch Antoninus Pius erinnert. Die von Lipsius angezogene Bezeichnung des Markus und Lucius als fratres oder divi fratres, z. B. in den Pandekten, beweist nichts gegen unsere Ansicht. Sie waren ja beide von Antoninus Pius adoptirt, waren also durch Adoption Brüder und wurden so in kürzester und dabei nicht misverständlicher Weise bezeichnet. Daß Lucius ein Adoptivbruder des Markus war, schließt seine spätere Adoption durch Markus und sein Sohnesverhältnis zu diesem nicht aus. Wir wollen diese seine spätere Adoption, durch welche er der Sohn des eigentlichen Augustus Markus und als Augustus in dessen patria potestas stand, im Folgenden gegen die Einwendungen von Lipsius noch weiter erhärten. Die Thatsache seiner Adoption durch Markus steht, was Lipsius ganz unbeachtet läßt, aus den Urkunden und Münzen schon dadurch fest, daß Lucius im Jahre 161 von Markus, wie das bei Adoptionen der Fall war, einen anderen Namen erhielt. Unser Lucius war der Sohn des von Hadrian adoptirten Cäsar Lucius Aelius Verus, des Sohnes des Cejonius Commodus. Nach dem frühen Tode seines Vaters ward er zunächst von dem Adoptivsohn Hadrians Antoninus Pius mit Mark Aurel 138 adoptirt und in die Familie Aurelia aufgenommen und hieß nun L. Aelius Aurelius Commodus oder kürzer L. Aurelius Commodus, während jener M. Aelius Aurelius Verus oder kürzer M. Aurelius Verus genannt wird. Als Markus dann nach dem Tode des Antoninus Pius 161 seinen Adoptivbruder zum Augustus macht und adoptirt, und ihm seine Tochter Lucilla gibt, legt er selber den Namen Verus ab und nennt sich von da ab Antoninus, wie er auch bei Aristid. I, 454 genannt wird, und gibt seinen Namen Verus wie auch Antoninus dem Lucius. Markus heißt seitdem M. Aurelius Antoninus, oder gewöhnlich kürzer M. Antoninus oder auch Antoninus allein, aber schwerlich Aurelius allein, da-

gegen Lucius L. Aurelius Verus, gewöhnlich L. Verus, auch Verus oder Aurelius allein, seltener Antoninus. Dies ist das Resultat aus den gleichzeitigen Münzen und Inschriften, nach welchen die Angaben der Schriftsteller, zumal der späteren, sich eventuell zu richten haben werden [1]). Zu diesem Resultat stimmen indes auch, richtig verstanden, die übrigen Schriftsteller des Altertums. Capitolinus schreibt Antonin. philos. c. 5: Antonini mox ipse nomen recepit sc. Marcus et quasi pater L. Commodi esset, et Verum eum appellavit addito Antonini nomine filiamque suam Lucillam fratri despondit. Ob hanc conjunctionem etc. Derselbe Capitolinus Verus Imperator c. 1: L. Cejonius Aelius Commodus Verus Antoninus, qui ex Hadriani voluntate Aelius appellatus est, ex Antonini (sc. Marci, nicht Pii) conjunctione Verus et Antoninus etc. (vgl. ib. c. 4). Von seiner Adoption durch Antoninus Pius, zufolge welcher er Aurelius hieß, ist ib. c. 2 die Rede. Ferner Spartian schreibt Aelius Verus, c. 5: Ejus (sc. L. Aelii) est filius Antoninus Verus, qui adoptatus est a Marco vel certe cum Marco et cum eodem aequale gessit imperium. Daß bei vel certe die Lesart verdorben ist, liegt auf der Hand und ist höchstwahrscheinlich für vel certe einfach et zu schreiben, wodurch die von mir entwickelte Ansicht bestätigt wird. Die Conjectur von Jordan, welche Lipsius annimmt, daß die Worte a Marco vel certe ganz zu streichen seien, ist nicht nur gewaltsamer, sondern wird auch durch die Benennung Antoninus Verus, welche Lucius ja a Marco erhielt, widerlegt. Eben dieser Benennung halber ist auch nicht rathsam, indem man vel certe festhält, zu schreiben: a Marco et cum Marco, vel certe cum Marco. Es würde aber auch dann die Adoption des Lucius a Marco als die Ansicht des Verfassers zuerst einfach ausgesprochen und nur nachher mit Bezug auf die Zweifel anderer limitirt sein. Capitolinus fügt, unsere Ansicht bestätigend, bei Antonin. philos. c. 5 nur die Bestimmung hinzu, daß bereits der Kaiser Hadrian die Adoption des

---

[1]) Vgl. die bekannten numismatischen Werke von Eckhel, Mionnet und Cohen, ferner Orelli, Inscr. lat., tom. III (ed. Henzen), Indices, p. 67 sqq.

Lucius durch Markus zugleich mit ihrer Adoption durch Antoninus Pius angeordnet habe; welche Aussage ich mit der Thatsache, daß Markus den Lucius erst 161 adoptirte, sehr wohl vereinbar gefunden habe. Diese Vereinbarkeit hält nun Lipsius für „vollends aus der Luft gegriffen", indem er nicht beachtet, daß der Adoptirende nach römischem Rechte sui juris sein mußte, was Markus damals nicht war. Wenn also Capitolinus, wie aus inneren Gründen wahrscheinlich ist, recht berichtet hat, daß nach Hadrians Willen Markus den Lucius adoptiren sollte, so konnte dies nur so gemeint sein, daß Markus ihn, nachdem er durch den Tod seines Vaters Antoninus Pius selbständig geworden war und die kaiserliche Regierung antrat, adoptiren solle, wie auch geschehen ist. Dabei bemerke ich noch, daß es für unsere Frage zunächst nur auf diese Adoption ankommt, nicht darauf, ob sie, wie Capitolinus will, bereits von Hadrian geboten war. Das Rechtsverhältnis bei der Adoption gerade auch in der kaiserlichen Familie beschreibt uns Sueton, Tiber. 15 bei der Adoption des Tiberius durch den Kaiser Augustus in folgender Weise: Cajo et Lucio intra triennium defunctis adoptatur (Tiberius) ab Augusto simul cum fratre eorum M. Agrippa: coactus prius ipse Germanicum, fratris sui filium, adoptare. Nec quidquam postea pro patrefamilias egit, aut jus, quod adoptione amiserat, ex ulla parte retinuit. Nam neque donavit neque manumisit; ne hereditatem quidem aut legata percepit ulla aliter, quam ut peculio referret accepta. Die adoptio des Tiberius war eine arrogatio, da Tiberius bereits sui juris war und zu derselben seine Einwilligung geben mußte, wie auch bei Nero Tac. Ann. 12, 25. 26 (s. dazu Nipperdey) und bei Antoninus Pius Capitol. Antonin. Pius, c. 4. Noch vor seiner Adoption (prius), als er noch sui juris war, muß Tiberius den Germanicus adoptiren; nachher hat er das Recht eines paterfamilias verloren.

Endlich behauptet Lipsius, ich habe einen Aufenthalt des Mark Aurel im Oriente statuirt (165—166 n. Chr.), zu einer Zeit, in welcher er nachweislich (!) Rom nicht verlassen habe. Allein wo haben wir das Document, welches beweist, daß Markus um

jene Zeit Rom nicht verlassen hat? Dagegen besitzen wir das Tagebuch seines Zeitgenossen Aristides, welcher berichtet, daß Markus damals mit dem Partherkönig Frieden geschlossen habe und daß er selber mit ihm im Oriente zusammengetroffen sei; wer wollte diesem Augenzeugen nicht glauben? Lipsius muß ja nach dem Vorgange von Waddington im Interesse der eigenen Ansicht auf die Autorität des Aristides hin das an sich weit weniger Glaubliche annehmen, daß es unter Antoninus Pius einen Partherkrieg, von welchem nach S. 154 die Geschichte gar nichts weiß, gegeben und Pius mit dem Partherkönig Vologesus Frieden geschlossen hat. Allerdings ist Lucius als imperator allein in den Parthischen Krieg gezogen; aber dies hinderte den Markus nicht, gegen Ende der vierjährigen Kriegszeit, zumal wenn die Umstände es räthlich machten, zur Stelle zu sein. Man stellt sich den Philosophen Markus leicht als zu wenig kriegerisch vor; er war kriegerischer als der vergnügungssüchtige Lucius, wenn auch nicht von Natur, so doch durch Pflichttreue, wie die Geschichte des Markomannenkrieges ergibt. Auch von Rom aus leitete [1]) er den Parthischen Krieg (Capitol. Anton. philos. c. 8 u. 20). Als er seine Tochter Lucilla dem Lucius zur Ehe gab, hatte er dem Senate gesagt, daß er sie selber nach Syrien bringen werde (Capitol. Verus, c. 1), was er nur aus Rücksicht gegen jenen, welcher seine Gegenwart nicht wünschte, damals unterließ. Er handelte im Sinne seiner im Senate gesprochenen Worte, wenn er wenigstens später nach Syrien ging. Lipsius findet es unglaublich, daß Markus während des unter den Auspicien von Lucius geführten Partherkrieges im Jahre 165 oder 166 nach dem Oriente gegangen sei, nicht etwa, um in die Kriegsführung einzugreifen, da diese trotz der Unfähigkeit des nominellen Oberfeldherrn in guten Händen gewesen sei, sondern lediglich, um Frieden zu schließen. Auch hier faßt Lipsius die damalige Sachlage nicht richtig in's Auge. Den Ruhm des Krieges überließ Markus zwar dem Lucius, obwohl dieser ihn nur durch seine tüchtigen Legaten führte und

[1]) Ueber das Abhängigkeitsverhältnis eines imperator von dem Kaiser, der ihn adoptirte, klagen die Soldaten des Drusus Tacit. Ann. 1, 26.

selber in Antiochien, Daphne oder Laodicea zurückblieb, um seinen Lüsten zu fröhnen. Aber die Stipulation des Friedens, das Resultat des ganzen blutigen Krieges konnte er nicht den Händen des Lucius überlassen, zumal dieser mit den höchsten Würdenträgern zerfallen war und wegen seines Treibens weder Freund noch Feind Respect vor ihm hatte. Libo, welchen Markus, dessen Vetter von väterlicher Seite (patruelis, vgl. Capitol. Antonin. philos. c. 1), als seinen Legaten nach Syrien gesandt hatte, hatte zum Lucius gesagt, er werde an den Senat schreiben, wenn er etwa in einer Sache Bedenken haben sollte, und wurde wegen dieser Unbotmäßigkeit wahrscheinlich von ihm vergiftet, und jedenfalls ging dieses Gerücht in Betreff seines plötzlichen Todes (Capitol. Verus c. 9). Wir haben ferner eine Correspondenz zwischen Lucius und Markus über den vornehmsten römischen Legaten und Besieger der Parther Avidius Cassius bei Vulcat. Gallic. Avid. Cassius c. 1 u. 2, in welcher jener seinen tiefen Zwiespalt mit diesem seinem Legaten, dessen Gefährlichkeit und Unbotmäßigkeit hervorhebt und ihn des Majestätsverbrechens wegen angeklagt wissen will, Markus aber diesen Antrag zurückweist, da ihn die Soldaten lieben und er ein guter und dem Staate nothwendiger Feldherr sei.

In meiner Schrift S. 71 habe ich ferner hervorgehoben, daß die zweite Apologie des Justin, welche 165 oder 166 geschrieben ist, durch ihre bloß an den römischen Senat gerichtete Adresse voraussetzt, daß der Kaiser Mark Aurel damals in Rom nicht anwesend war. Da man die Abfassung dieser Apologie Justins unter Mark Aurel damit zu bestreiten pflegt, daß dieser während seines Lebens nicht *Εὐσεβής* genannt sei, so füge ich hier zu den S. 115 meiner Schrift (Note 13 u. 14) angeführten Beispielen für das Gegentheil noch folgende hinzu: Corp. insc. Gr. Nr. 5891: *M. Ἀντωνεῖνος Εὐσεβ. Γερμ. Σαρ.*, und Orelli inscr. lat. Nr. 3771: Imperator M. Antoninus Aug. Pius.

Hiedurch ist unsere These, daß der Proconsul Asiens Quadratus bei Aristides in dessen 6. und 7. Krankheitsjahre vom Mai 165 bis dahin 166 dieses Amt bekleidet hat, bereits vollständig erwiesen und überdies ein einzelnes Krankheitsjahr des Aristides zu einem bestimmten Jahre einer festen Aera in Beziehung

gebracht, so daß sich nun alle einzelnen Krankheitsjahre derselben leicht auf diese Aera reduciren lassen.

Die Richtigkeit unserer Chronologie des Aristides hat sich uns unabhängig hievon noch auf eine andere schlagende Weise ergeben, welche ebenfalls von Lipsius bestritten ist, weshalb wir auf sie noch eingehen müssen[1]). Nachfolger des Proconsuls Severus, welcher bei Aristides in das zehnte Krankheitsjahr gesetzt wird, kann nach dem Texte des Aristides nicht, wie Waddington will, Quadratus, sondern nur des Aristides Jugendgefährte und Freund (ἑταῖρος) Rufinus sein. In der That war nun nach einer von Wood kürzlich entdeckten ephesinischen Inschrift ein Junius Rufinus, welcher nach dem angeführten Grundsatze mit dem zweiten consul eponymus vom Jahre 155 M. Junius Rufinus Sabinianus identisch sein muß, wie auch Waddington annimmt, vom Mai 169 bis dahin 170 Proconsul Asiens. Daß der aus dem oberen Phrygien stammende Proconsul Severus mit dem gegen 14 Jahre früher fungirenden ersten eponymen Consul C. Julius Severus vom Jahre 155, welcher auch auf einer in Ancyra aufgefundenen griechischen Inschrift erwähnt wird, identisch sei, hat schon Clinton gesehen. Daß Rufinus der Nachfolger dieses Severus war, wird durch die von Wood entdeckte Inschrift bestätigt. Die Waddington'sche Hypothese von dem Proconsul Severus als Vorgänger des Quadratus wird hiedurch völlig hinfällig, weshalb Lipsius a. a. O., S. 162 lebhafte Einwendungen macht, allein schwerlich mit Grund. Er meint, daraus, daß M. Junius Rufinus als Consul des Jahres 155 den C. Julius Severus zum Collegen [genauer, zum älteren Collegen] hatte, lasse sich mit größerer Wahrscheinlichkeit folgern, daß jener Severus überhaupt nicht Proconsul von Asien, sondern Proconsul von Afrika (!) gewesen sei. Denn die Vertheilung der zwei für die Consularen reservirten Provinzen pflegte so zu erfolgen, daß der eine der beiden Consuln

[1]) Darüber, daß die Verfolgungen der Christen und das Martyrium des Polykarp überhaupt weniger in die Zeit des friedlichen Antoninus Pius, als in die Zeit des philosophischen Kaisers Mark Aurel passen, vgl. auch meine Schrift, S. 22ff. und Keim, Aus dem Urchristentum, S. 148ff.

nach Asien, der andere nach Afrika ging (!). Da nun der eine der beiden Consuln des folgenden Jahres 156, Serius Augustinus, im Jahre 169/170 das Proconsulat von Afrika bekleidet habe, so habe es alle Wahrscheinlichkeit für sich, daß C. Julius Severus sein Vorgänger in demselben Proconsulate gewesen sei, während Rufinus, sein College im Consulat, nach Asien ging und diese Provinz entweder in demselben Jahre 168/169 oder ein Jahr später verwaltete. Allein diese ganze Argumentation von Lipsius geht von der irrigen Voraussetzung aus, daß „die Vertheilung der zwei Provinzen Asien und Afrika so zu erfolgen pflegte, daß der eine der beiden Consuln nach Asien, der andere nach Afrika ging“, also Severus nach Afrika, weil Rufinus nach Asien. Auch bleibt Lipsius seiner Annahme nicht einmal getreu, sofern er rücksichtlich des Rufinus die Möglichkeit zugibt, daß er nicht in demselben Jahre wie sein College Severus Proconsul wurde, sondern ein Jahr später die Provinz Asien verwaltete. Zur Zeit der römischen Kaiser war nach Dio [1]) Cassius 53, 14 rücksichtlich der senatorischen Provinzen, zu welchen die consularischen Provinzen Asien und Afrika gehörten und für welche gelost wurde, die Ordnung die, daß der Kaiser im allgemeinen unter Berücksichtigung der Anciennität diejenigen unter den Berechtigten, welche er wollte, und zwar so viele, als Provinzen zu vergeben waren (*ἰσάριθμοι τοῖς ἔθνεσι*), für die zwei Provinzen Asien und Afrika also zwei Consulare losen ließ. Er war also keineswegs an die eponymen Consuln und an die Consuln desselben Jahres gebunden, wie Lipsius voraussetzt. Nicht selten wurden consules suffecti Proconsuln von Asien und Afrika. Manche Kaiser banden sich bei den senatorischen Provinzen auch nicht an das Los, sondern sandten von ihnen Gewählte (*αἱρετοί*). Unter dem gesetzmäßigen Mark Aurel hat indes, wie sich zeigen läßt, eine gewisse Regel gewaltet. Ebenso wie in unserem Falle folgten zwei Consuln desselben Jahres als Proconsuln derselben Provinz, Asien oder Afrika, auf-

1) *Ἰσαρίθμους τε γὰρ τοῖς ἔθνεσι καὶ οὓς ἂν ἐθελήσῃ, κληροῦσθαι κελεύει* (sc. *ὁ αὐτοκράτωρ*). *Αἱρετούς τέ τινες καὶ ἐκεῖσε ἔπεμψαν καὶ ἐπὶ πλείω ἐνιαυτοῦ χρόνον ἔστιν οἷς ἄρξαι ἐπέτρεψαν κ. τ. λ.*

einander und zwar so, daß der ältere College ein Jahr vorangieng, nämlich [1]) die consules suffecti des Jahres 106 Q. Licinius Silvanus Granianus und C. Minicius Fundanus als Proconsuln von Asien und die eponymen Consuln des Jahres 144 Lollianus Avitus und P. Atilius Maximus als Proconsuln Afrika's in den Jahren 158 und 159. Hinzukommt, daß aus den oben angegebenen Gründen C. Julius Severus wirklich Proconsul in Asien war. Unsere Ansicht wird endlich bestätigt, wenn wir auch auf die Krankheitsjahre des Aristides und den Zeitabstand zwischen den Proconsuln Quadratus und Severus Rücksicht nehmen. Quadratus bekleidete das Proconsulat, wie wir sahen, vom Mai 165 bis dahin 166; zwischen ihm und Severus werden bei Aristides noch die zwei Proconsuln Asiens Glabrio und Pollio (s. meine Schrift, S. 73) erwähnt, so daß Severus auch hienach vom Mai 168 bis dahin 169 regiert haben muß. Die Regierung des Severus berührte sich nach Aristid. I, 102 noch mit dem zehnten Krankheitsjahre des Aristides; dies war in der That der Fall, da, wie wir sahen, seine Krankheit etwa Januar 160 begonnen hat. Auch der von Waddington nicht nachgewiesene Proconsul Glabrio, der Nachfolger des Quadratus, welcher vom Mai 166 bis dahin 167 regierte, ist ganz entsprechend dem öfter angezogenen Kanon der eponyme Consul des Jahres 152 Acilius Glabrio. So lassen sich sämtliche bei Aristides erwähnte Consuln bei unserer Ansicht nachweisen, was doch unmöglich ein Spiel des Zufalls sein kann.

Es scheint mir daher durchaus sicher zu stehen, daß der Proconsul Quadratus auch nach Aristides zur Zeit des Osterfestes 166 n. Chr. die Provinz Asien verwaltete und die schon in sich wohlbegründete Angabe des Kirchenhistorikers Eusebius über das Todesjahr Polykarps durch die Schrift des Zeitgenossen Aristides vollständig bestätigt wird.

---

[1]) Vgl. Waddington, Fastes des provinces Asiatiques, p. 721 sqq. und in Borghesi, Oeuvres complètes, tom. VIII, p. 545 sqq., vgl. p. 460, not. 2; meine Schrift, S. 18.

Recensionen.

1.

Der Begriff der Heiligkeit im Alten Testament. Studien zur Semitischen Religionsgeschichte von **Wolf Wilhelm Grafen Baudissin,** Dr. phil., a.-o. Prof. d. Theol. in Straßburg. Heft II. Leipzig, bei Fr. Wilh. Grunow, 1878. VIII & 285 S. 8°.

Den Inhalt dieses zweiten Heftes der religionsgeschichtlichen Studien des Grafen Baudissin (über das erste s. Jahrg. 1877, H. 4) bilden zwei größere Abhandlungen: die eine handelt von dem „Begriff der Heiligkeit im Alten Testament", die andere in drei relativ selbständigen Abschnitten über „heilige Gewässer, Bäume und Höhen bei den Semiten, insbesondere bei den Hebräern". Beide sollen an ihrem Theile dazu dienen, den inneren Zusammenhang der israelitischen Religion mit den gemeinsamen religiösen Anschauungen des semitischen Stammes, als ihrer Naturgrundlage, so nachzuweisen, daß zugleich ihre, sie vor allen anderen semitischen Religionen auszeichnende Eigentümlichkeit in das Licht tritt.

Bildet diese Abzweckung das die beiden Abhandlungen, wie auch die des 1. Heftes, verknüpfende Einheitsband, so stehen dieselben im übrigen als selbständige, in sich geschlossene Arbeiten neben einander: die erste ist eine biblisch-theologische, die zweite eine weiter greifende religionsgeschichtliche Untersuchung.

Für theologische Leser hat ohne Frage die erste das größte Interesse. Der Begriff der Heiligkeit gehört zu den biblischen

Grundbegriffen. Darum ist auch schon viel über ihn geschrieben worden. Aber so werthvolle Beiträge zur Feststellung seiner Bedeutung in neuerer Zeit, insbesondere von Diestel und Oehler, geliefert worden sind, so war er doch bisher noch keineswegs klar und scharf erfaßt; vielmehr sind in die Entwicklung seines Inhaltes, wo es sich um seine Anwendung auf Gott selbst handelt, immer wieder Momente aufgenommen worden, die ihm nicht nur fremd sind, sondern sogar in einem gewissen Gegensatz zu ihm stehen. Erst in der Arbeit Baudissins kann der Referent eine wirklich präcise Bestimmung und Begrenzung des Begriffes finden, die zugleich eine so solide Fundamentirung erhalten hat, daß ich nur weniges zu erinnern und zu ergänzen habe.

Eine Monographie im eigentlichen Sinne des Wortes ist Baudissins Abhandlung freilich nicht; wol aber eine gründliche und sorgfältige Detailuntersuchung. Das Material, welches für die Bestimmung des Begriffes selbst in Betracht zu ziehen ist, ist mit großer Sorgfalt gesammelt, in guter übersichtlicher Anordnung vor dem Leser ausgebreitet und in scharfer, treffender und umsichtiger Beurtheilung zur Gewinnung einer präcisen Begriffsbestimmung verwerthet. Eine umfassende Nachweisung der aus dem Begriffe gezogenen Folgerungen (vgl. S. 19), überhaupt seiner praktischen Bedeutung für das religiöse Leben Israels und die Erörterung seines Verhältnisses zu anderen alttestamentlichen Grundbegriffen — was in einer Monographie nicht fehlen dürfte — macht sich der Verfasser dagegen nicht, oder die letztere wenigstens nur so weit zur Aufgabe, als es die Kritik der bisherigen Auffassungen des Begriffes der Heiligkeit erforderte. Gewinnen seine Untersuchungsergebnisse durch diese Beschränkung der Aufgabe an Sicherheit und Zuverläßigkeit, so hätte freilich ein weiterer Umblick dieselben in volleres Licht stellen und wol auch zu bestimmteren und vollständigeren Erkenntnissen über die geschichtliche Entwicklung des Begriffes führen können. Indessen soll damit dem Verfasser kein Vorwurf gemacht sein. Denn der große Vorzug seiner Untersuchungsmethode, die von gründlicher Erforschung des Einzelnen ausgeht und mit vorsichtiger Bedachtsamkeit nur allmählich und Schritt für Schritt zu allgemeineren und umfassenderen Ergebnissen

fortschreitet, wäre mit einer vorzeitigen Erweiterung der Aufgabe nicht vereinbar gewesen.

Im ersten Abschnitt (S. 5—19) gibt Baudissin eine kritische Uebersicht der verschiedenen, theilweise ziemlich weit auseinandergehenden Definitionen des Begriffes der Heiligkeit, deren Abschluß die vorläufige Mittheilung des Ergebnisses seiner eigenen Untersuchung bildet.

Der zweite Abschnitt (S. 19—40) setzt auseinander, was sich auf etymologischem Wege über die Grundbedeutung von קֹדֶשׁ ermitteln läßt. Wenn die Wurzel קד noch nicht sicher darüber entscheidet, ob als Grundbedeutung der Begriff des „Abgesonderten" oder der aus diesem sich unmittelbar ergebende des „Reinen" anzunehmen ist, so legt dagegen der Sprachgebrauch sowol durch die dem Wort קָדוֹשׁ gegensätzlich entsprechenden, als durch die synonymen Ausdrücke die Annahme nahe, jenes sei die eigentliche Grundbedeutung, dieses dagegen nur ein in der Regel im Begriff des Heiligen mitenthaltenes secundäres Moment. Bei der Besprechung der Synonyma hätte (S. 26 vgl. 53f.) für dieses Ergebnis noch besonders geltend gemacht werden können, daß der חֵרֶם als קֹדֶשׁ קָדָשִׁים bezeichnet wird, dabei aber an und für sich durchaus nichts reines und seiner Beschaffenheit nach heiliges, vielmehr etwas verabscheuungswürdiges und der Vernichtung werthes ist (Deut. 7, 2. 5f.; vgl. d. Art. „Bann" in meinem Handwörterbuch des biblischen Altertums). — Unter den gegensätzlich entsprechenden Ausdrücken aber wäre der Vollständigkeit wegen auch חָנֵף, הֶחֱנִיף zu besprechen gewesen, das sich zum Begriff des Heiligen wesentlich ebenso verhält, wie טָמֵא, טִמֵּא (vgl. die Verbindung beider Ausdrücke in Num. 35, 33f.), und im Unterschied von dem allgemeineren חֹל, חִלֵּל das Profanwerden und Profaniren dessen, dem der Heiligkeitscharakter schon eigen war, des heiligen Landes (Num. 35, 33. Jes. 24, 5. Jer. 3, 1. 2. 9. Ps. 106, 38), der heiligen Stadt (Mich. 4, 12), auch heiliger Personen (Jer. 23, 11), und zwar insbesondere die Profanirung durch Besudelung mit Blutschuld (Num. 35, 33. Ps. 106, 38), mit dem Schmutz der Hurerei und des Ehebruchs und daher auch den Greueln des unreinen Götzendienstes (Jer. 3, 1. 2. 9) be-

zeichnet. — Die Untersuchung über das Vorkommen des Stammes קדש in den anderen semitischen Dialekten (S. 27—32) trägt für die Ermittlung seiner ursprünglichen Bedeutung wenig aus, constatirt aber, daß seine Verwendung in religiösem Sinne nicht erst im Mosaismus entstanden, sondern von demselben aus dem weiteren Gebiet des Semitismus herübergenommen ist; und die Erörterungen über die Ausdrücke, mit welchen in anderen Sprachgebieten das Gottgeweihte und Göttliche bezeichnet wird (S. 33—40), bringen nicht nur manche Analogien zu den auf dem semitischen Sprachgebiet gewonnenen Ergebnissen, sondern machen auch darauf aufmerksam, daß der Begriff des Heiligen bei verschiedenen Völkern durch den Grundcharakter ihrer Gottesvorstellungen und ihrer Gottesverehrung sein besonderes Gepräge erhält.

Den Kern der ganzen Abhandlung bildet der dritte Abschnitt (S. 40—125), in welchem die verschiedenen Verwendungen des Begriffes der Heiligkeit im alttestamentlichen Sprachgebrauch und die dabei an den Tag tretenden einzelnen Momente des Begriffsinhaltes ausführlich erörtert werden. Zweck- und sachgemäß geht Baudissin von der Anwendung des Begriffes, zuerst der Nominalformen und des Adjectivums, dann der verschiedenen Verbalformen auf Sachen aus, handelt dann über die Heiligkeit menschlicher Personen und schließlich von der Heiligkeit Gottes, sowie der Engel.

Das Ergebnis der Untersuchung über die Heiligkeit von Sachen (S. 40—61) ist im wesentlichen folgendes: „heilig" bezeichnet, im Unterschied von „rein" zunächst keine Beschaffenheit, sondern ein Verhältnis; und zwar schließt der Verhältnisbegriff ein negatives und ein positives Moment in sich. Das negative, welches im Wortbegriff die Grundlage bildet, ist die Aussonderung aus dem Gewöhnlichen, woran sich die Vorstellungen der Unnahbarkeit und Unantastbarkeit, des Furcht Einflößenden und des vor anderem Ausgezeichneten, Erhabenen, Herrlichen anschließen. Das positive Moment ist das der Zugehörigkeit an die Gottheit, deren verschiedene Stufen auch die Gradunterschiede der Heiligkeit begründen. Keine Sache ist an und für sich heilig, sondern sie wird es nur durch den Willen Jehova's, der sie aus dem Bereich des Ge-

wöhnlichen heraushebt und in das Angehörigkeitsverhältnis zu ihm selbst versetzt. Die Reinheit aber ist nicht identisch mit der Heiligkeit, sondern erweist sich nur als Bedingung des Heiligseins und -bleibens. Letzteres bedarf übrigens hinsichtlich des Cherem, des Sündopferfleisches und des Deut. 22, 9 berührten Falles einer Einschränkung.

In der Anwendung des Begriffes auf Menschen (S. 61 bis 78) stellt sich, soweit es sich um besondere Klassen gottangehöriger Personen innerhalb der israelitischen Volksgemeinschaft (Priester, Nasiräer, Erstgeborene, Propheten) und um die aus besonderen Veranlassungen stattfindende Heiligung handelt, keine wesentliche Bereicherung des Begriffsinhaltes heraus; nur daß in den Fällen letzterer Art die Heiligung meist ganz augenscheinlich die (äußerliche) Reinigung zum Zweck des gottesdienstlichen Nahens zu Jehova in sich schließt, die Reinheit also noch bestimmter als Voraussetzung der Heiligkeit sich darstellt. Auch wo von Israel, als dem erwählten Eigentumsvolk, Jehova's Heiligkeit ausgesagt wird, hat der Begriff keine wesentlich andere Bedeutung, als in der Anwendung auf Sachen: er drückt die Aussonderung dieses Volkes aus der übrigen Völkerwelt und seine Zugehörigkeit an Jehova aus (vgl. Lev. 20, 26. Deut. 7, 6 u. a.). Schärfer hätte aber hervorgehoben werden sollen, daß Israel als heiliges Volk nicht nur allen anderen Göttern als für es „fremden" gegenübergestellt, sondern auch aus dem gesamten, unter dem Einfluß der Abgötterei ausgestalteten und fort und fort stehenden Leben der heidnischen Völkerwelt herausgehoben und unter den sein Volksleben ausschließlich bestimmenden Einfluß des Willens Jehova's gestellt ist. Mit der Heiligkeit Israels wird darum die Forderung, die canaanitischen Götzenaltäre und Götzenbilder zu zerbrechen, begründet (Deut. 7, 5 f.); ebenso das Verbot heidnischer Aeußerungen der Todtentrauer (Deut. 14, 1 f.); den „Heiligen, die im Lande sind" stehen (Ps. 16, 3 f.) die zum Götzendienst Abgefallenen gegenüber; die Mischehen mit götzendienerischen Weibern sind eine Entweihung des Heiligtums Jehova's (Mal. 2, 11); und durch Abgötterei nnd heidnische Lebensweise wird das Heilige profanirt (s. oben über חָנֵף und vgl. Jer. 3, 2. 9. Ps. 106, 38. Dan.

11, 32). Da der Götzendienst und alles, was zu ihm in Beziehung steht, unrein und verunreinigend ist (vgl. S. 68f. Anm.), so stellt sich auch in dieser Beziehung die Reinheit als ein im Begriff der Heiligkeit enthaltenes Moment dar. — Weiter zeigt Baudissin, wie die Heiligkeit Israels, die nach dem Bisherigen zunächst ein von Jehova, als dem מְקַדֵּשׁ Israels, hergestelltes Verhältnis und ihm aufgeprägter Charakter ist, für dasselbe auch Bezeichnung seiner Aufgabe und Bestimmung wird. Besteht nämlich das positive Moment des Begriffes darin, daß Israel das Jehova angehörige Volk ist und ausschließlich unter den bestimmenden Einfluß seines Willens gestellt ist, so kann dieser gottverliehene Heiligkeitscharakter nur bewahrt werden, wenn auch Israel seinerseits seinem Gotte Treue und diesem Gotteswillen Gehorsam beweist. Auch als Aufgabe und Forderung aufgefaßt, ist die Heiligkeit Israels zunächst die Sonderung und Unbeflecktheit von allem heidnischen Wesen; die neutestamentliche Forderung, sich von der Welt unbefleckt zu erhalten, lautet für den Israeliten (wenigstens im Mosaismus): „Habt mit den Sitten und Bräuchen, mit der ganzen Lebensweise der heidnischen Völker nichts zu thun.“ Sie bezeichnet aber auch umfassender die gesamte Beschaffenheit und Lebensweise, wie sie den Angehörigen des wahren Gottes eigen sein muß, also die Unbeflecktheit von allem, was der Würde der Jehova Angehörigen widerspricht und, wenn es sich an ihnen findet, der Majestät Jehova's zur Unehre gereicht, also die Freiheit, sowol von physischen Gebrechen und Verunreinigungen als von sittlichen Makeln; und es gilt dies selbstverständlich von der priesterlichen Heiligkeit in noch höherem Maße, als von der des Volkes (vgl. Lev. 21, 23; 22, 8f.). Es erhellt hieraus, daß in die von Israel geforderte Heiligkeit die ganze Gehorsamspflicht gegen das göttliche Gesetz gefaßt werden kann; der Gehorsam gegen den im Gesetz kund gemachten Willen Jehova's ist sowol Bedingung der Gottangehörigkeit und damit der Heiligkeit Israels als daraus gefolgertes Postulat (Ex. 19, 5f. Num. 15, 40. Deut. 26, 16—19; 28, 9). Wenn nun die Propheten dem Volke für die messianische Zeit Heiligkeit in Aussicht stellen, so fassen sie in diesem Ausdruck sowol die von Gott selbst hergestellte

vollkommene Gottangehörigkeit und alle mit ihr gegebene unantastbare Sicherheit und hohe Würde, als die dieser und damit auch der Aufgabe und Bestimmung völlig entsprechende (sittliche) Beschaffenheit des israelitischen Volkslebens zusammen. — Zu den in diese Ausführungen eingefügten mehr beiläufigen Erörterungen bemerke ich noch: ich halte für unrichtig, daß S. 66 f. der Ausdruck קִדֵּשׁ מִלְחָמָה auf die gottesdienstlichen Cärimonien bezogen wird, welchen sich die Krieger beim Beginne eines Krieges unterzogen; er kommt nur von Kriegen vor, die zur Ausführung des göttlichen Rathschlusses geführt werden, wie auch nur solche Krieger, die Jehova in seinen Dienst genommen hat, als „Geheiligte" bezeichnet werden. Daß Mich. 3, 5 hiegegen nicht geltend gemacht werden kann, hat schon Keil richtig angedeutet (vgl. S. 67 Anm.). Wenn, wie Baudissin (S. 54 f. Anm.) anerkennt, die Stellen Ex. 29, 37; 30, 29. Lev. 6, 11. 20 nur besagen, daß heilig sein muß, wer die hochheiligen Dinge berührt, so wird man auch in den entsprechenden Stellen bei Ezechiel (44, 19 u. 46, 20) nicht die abenteuerliche Vorstellung finden dürfen, daß die Priester, wenn sie in ihren heiligen Kleidern unter das Volk träten, oder hochheilige Opfer in den äußeren Vorhof brächten, „den Anheimfall des Volkes (des ganzen Volkes!) als Sclaven an das Heiligtum bewirken würden" (S. 68). Aber auch an eine Heiligung des Volkes, durch welche diesem die den heiligen Personen geltenden drückenden Reinigkeitsvorschriften auferlegt worden wären (so Hitzig, Keil und eventuell Baudissin), ist gewiß nicht zu denken. Die Voraussetzung dieser Auffassung läßt sich archäologisch nicht beweisen; auch ist in den betreffenden Worten nicht von einzelnen im Volk, die mit dem Heiligen in Berührung kommen, sondern vom Volk im ganzen die Rede. Aus Lev. 21, 12 läßt sich entnehmen, daß das Heilige außerhalb des heiligen Bereiches, für den es bestimmt ist (vgl. Lev. 6, 4; 16, 23. Ex. 28, 43), vielmehr selbst entweiht würde; und aus der Parallelstelle Ez. 42, 14, daß es sich in den fraglichen Worten wesentlich um den für das Volk bestimmten Raum, um das Volk selbst aber nur handelt, sofern es vom heiligen Raum ausgeschlossen und in den äußeren Vorhof verwiesen ist. Demgemäß wird קִדֵּשׁ in jenen Stellen keine andere

Bedeutung haben können, als: „für ein קֹדֶשׁ erklären“; träten die Priester in den heiligen Kleidern unter das Volk oder brächten sie Hochheiliges in den äußeren Vorhof, so würden sie thatsächlich auch diesen Raum und das darin befindliche Volk für heilig erklären oder als heilig behandeln und damit den Unterschied zwischen heiligem Raum und äußerem Vorhof, zwischen Priestern und Volk, überhaupt zwischen Heiligem und Gemeinem verwischen. Ist dies der Sinn, so erweist sich auch der dem Propheten Ezechiel von Baudissin, S. 141 (wol in Nachwirkung von Duhm, Theol. der Propheten, S. 263) gemachte Vorwurf einer „starken Materialisirung des Heiligkeitsbegriffes“ als ungegründet.

In der Untersuchung über den Sinn, in welchem von Jehova Heiligkeit ausgesagt wird (S. 78—124), wird zunächst constatirt, daß damit nicht eine besondere göttliche Eigenschaft, sondern das Gottsein in umfassendem Sinne oder, bestimmter gesagt, das Göttliche als solches im Gegensatz zum Nichtgöttlichen bezeichnet wird, wie Sachen und Menschen heilig genannt werden, um sie als gottangehörig zu bezeichnen im Gegensatz zum Nichtgottgehörigen. Weiter zeigt der Verfasser, daß gemäß dem Grundcharakter des semitischen Gottesglaubens, welcher das Göttliche als Himmlisches, von dem die niedere Erdenwelt im Entstehen und Vergehen abhängig ist, auffaßt, die Heiligkeit Gottes für das israelitische Bewußtsein vor allem die Erhabenheit des in der Höhe Thronenden über alles Irdische, seine Größe und Herrlichkeit, seine himmlische Majestät, welche auf die irdische Creatur eine vernichtende Wirkung zu üben vermag, seine Macht und Herrscherstellung bezeichnet, und daher zugleich Furchtbarkeit, Unnahbarkeit, Unantastbarkeit und Unvergleichlichkeit mit allem, was auf das Prädicat der Gottheit Anspruch erheben will, ist. Letzteres hätten wir auf Grund der Stellen Ex. 15, 11. 1 Sam. 2, 2. Jes. 40, 25 (vgl. Jos. 24, 19) noch schärfer hervorgehoben gewünscht. Der Begriff der Heiligkeit ist in der That der Protest der israelitischen Religion (zunächst des Mosaismus) gegen den religiösen Grundirrtum des gesamten Heidentums, wie er ihr in der ägyptischen Naturreligion mit ihrer bunten und abenteuerlichen Thiersymbolik zur Veranschaulichung der in der Natur waltenden Gottesmächte,

und in der kanaanitischen Religion mit ihrem tief entsittlichenden Geschlechtsdualismus der Naturgottheiten entgegentrat; ihr Protest gegen jede Herabziehung Gottes in den Bereich der Creatur, gegen jede Verflechtung der Gottesidee mit dem Naturleben. Das Wesen Jehova's steht in absolutem Gegensatz zu dem der heidnischen Götter, weil es absolut unterschieden ist von dem Wesen der Creatur, weil es übernatürlich, überweltlich, transscendent ist. Und diesen Unterschied zwischen ihm und den Naturgöttern, seine absolute Erhabenheit über die Natur und das Naturleben haben, wie schon die erste Stelle des Pentateuchs, in welcher von der Heiligkeit Jehova's die Rede ist, Ex. 15, 11 zeigt, die nationalgeschichtlichen Erfahrungen Israels von der wunderbaren Allgewalt, mit welcher er als Gott und Erlöser Israels die Natur seinen Zwecken dienstbar macht, für das israelitische Bewußtsein offenbar gemacht.

Weiter zeigt nun aber Baudissin auch, wie die durch den Begriff der Heiligkeit bezeichnete Erhabenheit Jehova's als Erhabenheit über alle Unreinheit der Erden-, insbesondere der Menschenwelt, also als vollkommene Reinheit und Makellosigkeit aufgefaßt, und sofern diese gegen alle in seine Nähe gekommene (physische und sittliche) Unreinheit reagirt, auch bestimmter als gegen das Böse reagirende sittliche Hoheit gedacht wird. Neben dem allgemeinen Gegensatz des Göttlichen zu dem natürlichen Wesen und Leben des Menschen und vielleicht vor ihm wird man den Widerspruch, in welchem der Gesamtcharakter des vom Mosaismus vorgefundenen Völkerlebens, das ja durchweg von der Religion, von der Verehrung der Naturgottheiten aus bestimmt war, mit dem sittlichen Charakter des israelitischen Gottesbewußtseins steht, als den ursprünglichen Ausgangspunkt für diese ethische Wendung des Begriffes zu betrachten haben. Dadurch dürften die Gesetzesstellen erst in das rechte Licht treten, in welchen — wie Baudissin bemerkt — allein der sonst immer wesentlich negative Begriff des Gesondertseins von allem Irdischen und Menschlichen und von seiner Unreinheit umgesetzt erscheint in den positiven der vollkommenen physischen und sittlichen Reinheit oder der „Lebensvollkommenheit" (wenn man — wie S. 94 treffend bemerkt ist — „Leben im Sinn des hebräischen דֶּרֶךְ = „Lebensführung", nicht

im Sinn von חַיִּים als Gegensatz zu Tod und Vergänglichkeit nimmt"). So gewiß diese Umsetzung in den Stellen Lev. 11, 44f.; 19, 2; 20, 26 stattgefunden hat, so scheint mir Baudissin doch bei ihrem „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig" etwas zu unvermittelt von der negativen Vorstellung der Gegensätzlichkeit des göttlichen Wesens zu dem unreinen menschlichen Wesen und Leben zu der positiven der physischen und sittlichen Integrität überzuspringen. Der vermittelnde Gedanke scheint mir der zu sein: weil Jehova seinem Wesen nach im Gegensatz steht zu allen anderen Göttern (s. oben) und damit auch zu dem gesamten physisch und sittlich unreinen, überhaupt verderbten Wesen und Leben der Völkerwelt, darum soll auch sein Eigentumsvolk nach seiner ganzen Beschaffenheit und seinem Verhalten in solchem Gegensatz zu derselben stehen. Dieser vermittelnde Gedanke ist schon Lev. 11, 44f. und bestimmter Lev. 20, 26 angedeutet und wird in Lev. 18, 3. 24ff. und 20, 23 am Anfang und am Schluß jener aus dem „Heiligkeitsgesetz" stammenden Gebotreihen als der sie beherrschende Gesichtspunkt aufgestellt. Baudissin hat S. 95 Anm. sehr richtig (gegen Oehler) bemerkt, daß die Erwählung und Aussonderung Israels, das, daß Jehova für Israel zum מִקְדָּשׁ wird, nicht einfach als Folge seiner Heiligkeit zu betrachten ist. Aus der Heiligkeit Jehova's folgt, daß, wenn sein Gnadenwille Israel zu einem ihm angehörigen Volk macht, dieses Volk aus der Verflechtung mit der profanen und unreinen Völkerwelt herausgehoben und in den Bereich des Heiligen erhoben werden muß, so daß der Gegensatz des heiligen Gottes zu allem anderen in dem Gegensatz des heiligen Volkes zu der übrigen Völkerwelt sein Gegenbild findet; darum kann er in das nähere Verhältnis zu Israel nur treten, indem er dessen מִקְדָּשׁ wird; und darum muß auch Israel die Heiligkeitsanforderung in dem ganzen oben (S. 174) angegebenen Umfang erfüllen, weil sein Gott heilig ist [1]). Ist nun jene po-

[1]) Beiläufig sei noch angemerkt, daß es irreleitend ist, wenn Baudissin davon redet, die Heiligkeit Gottes werde als Vorbild für das gesamte Verhalten Israels aufgestellt. Der Gedanke des sittlichen Vorbildes im eigentlichen Sinne des Wortes ist dem Alten Testament über-

sitive Wendung des Begriffes so vermittelt, so erscheint sie keineswegs so singulär, wie Baudissin meint, stellt sich auch nur von einer Seite aus betrachtet als letztes Glied in der Entfaltung des Begriffes der Heiligkeit, keineswegs aber als „späteste Entwicklungsform“ desselben dar, ergibt sich vielmehr ganz unmittelbar aus dem ursprünglichsten Grundgedanken des Mosaismus, und dürfte so noch viel weniger, als es Baudissin selbst mit erfreulicher Vor- und Umsicht anerkennt (S. 135—137), gegen das hohe Alter des „Heiligkeitsgesetzes“, welchem jene Stellen alle angehören (vgl. in Bezug auf Lev. 11, 44 f. gegen Baudissin, S. 135, Klostermann in der Zeitschr. f. luther. Theol., Jahrg. 1877, Heft 3, S. 409), geltend gemacht werden können.

Ganz zutreffend sind die kritischen Ausführungen Baudissins (S. 97 ff.) gegen die Meinung, Jehova sei als der Heilige „das absolute Leben“; und nicht minder die gegen den Irrtum, die Heiligkeit Gottes sei herablassende Liebe oder befasse diese in sich und Jehova werde als der Heilige zum sich selbst mittheilenden Bundesgott (S. 104 ff.). Es ist das so wenig der Fall, daß durch den Begriff der Heiligkeit vielmehr zunächst und fast ausnahmslos gerade das in seinem Wesen der herablassenden Liebe gegensätzlich entsprechende Moment, gleichsam der entgegengesetzte Pol desselben bezeichnet wird, aus welchem sich darum in Wirklichkeit nur die Modalitäten ergeben, unter welchen Jehova allein in das Bundesverhältnis eintreten und herablassende Liebe üben kann. So ist beispielsweise in Jes. 57, 15 die gnädige Herablassung Jehova's nicht eine Folge, sondern der Gegensatz zu seiner Heiligkeit; Folge dieser aber ist das, daß er nur bei denen, so zerschlagenen und demüthigen Geistes sind, wohnen will, wogegen er denen, welche in übermüthiger Sicherheit seine heilige Majestät gering achten, seine Erhabenheit und Uebermacht zu erfahren gibt. Diese Gegensätzlichkeit von Heiligkeit und gnädiger Herablassung ist — um dies hier beiläufig zu bemerken — auch der Grund davon, daß, wo vorwiegend die letztere den religiösen

---

haupt noch fremd; und in jener Formel ist er jedenfalls nicht vorauszusetzen.

Anschauungskreis bestimmt, der Begriff der Heiligkeit Gottes mehr zurücktritt. So hat Baudissin (S. 133) die Nichtverwendung desselben seitens Jeremia's mit Recht daraus erklärt, daß dieser Prophet vor anderen den Gedanken der Gemeinschaft Jehova's mit Israel geltend macht; so hat er (S. 120 f.) mit Recht das Nichtvorkommen der Gottesbezeichnung קָדוֹשׁ in menschlichen Eigennamen darin begründet gefunden, daß derselben die Vorstellung der Transscendenz wesentlich eigen ist. Ebenso hätte er aber auch das Fehlen des Heiligkeitsbegriffes in der Patriarchengeschichte daraus erklären sollen, daß in den Ueberlieferungen über dieselbe durchweg Gottes gnädige Herablassung, nicht die Wahrung seiner heiligen Majestät hervorgehoben wird; wogegen die von ihm S. 123 f. gegebene Erklärung, namentlich hinsichtlich dessen, was von der sogenannten Grundschrift des Pentateuchs bemerkt ist, irre geht; denn die ängstlich-tendenziöse Vermeidung alles dessen, was etwa die ausschließliche Berechtigung des Cultus an dem einen heiligen Orte, der Stiftshütte, gefährden könnte, — welche die in dieser Schrift niedergelegte Ueberlieferungsgestalt charakterisiren soll, ist nur eine Illusion, die schon durch die eine Stelle Gen. 35, 9—15 zerstört wird, falls man sich nicht zu dem Generalmittel, welches Wellhausen zur Beseitigung unbequemer Instanzen anzuwenden pflegt und auch hier angewendet hat (Gesch. Israels I, 361), d. h. zur willkürlichen und gewaltsamen kritischen Ausscheidung des jener Illusion Widersprechenden aus der Stelle entschließen mag. Endlich ist auch das Zurücktreten der Heiligkeit Gottes im Neuen Testament lediglich darin begründet, daß der Begriff vor allem die Besonderung und Selbstbewahrung Gottes bezeichnet, die im neuen Bund zurücktritt gegenüber der Liebeshingabe und Selbstmittheilung in dem Sohne.

Die Wahrheit, an welche sich jener Irrtum geheftet hat, mit anderen Worten: inwiefern allerdings von der Heiligkeit Gottes weit überwiegend (aber nicht ausschließlich; vgl. S. 122 f.) mit Beziehung auf sein besonderes Verhältnis zu Israel geredet wird, und der Begriff ein specifisch theokratischer ist, hat Baudissin gut nachgewiesen. Weil Gott „heilig" heißt, sofern er über die Welt erhaben ist, und auch wegen des im Begriff der Heiligkeit

enthaltenen ethischen Momentes offenbart sich — wie schon Oehler betont hat — in der Natur wol seine Herrlichkeit, aber nicht seine Heiligkeit. In der Menschenwelt aber offenbart sich die letztere nur in seinem Verhältnisse zu Israel, nicht auch in dem zur Heidenwelt (wenigstens in diesem nur insoweit, als das Verhältnis zu Israel mit in Betracht kommt), weil er zunächst nur hier, nur in dem von ihm begründeten Reiche mit den Menschen in nähere Gemeinschaft und Verkehr getreten ist, und weil darum der Gegensatz seines Wesens zu allem andern, insbesondere zum Natürlichen, überhaupt Creatürlichen, die Wahrung seiner Erhabenheit und sittlichen Hoheit nur hier an den Tag treten kann, nicht aber da, wo er noch in keinerlei näherem Verhältnis zu den Menschen steht. Wir haben dabei nur eine kleine Berichtigung der Darstellung Baudissins machen zu müssen geglaubt, sofern er nämlich S. 18 u. 121 das Hauptgewicht darauf legt, daß nur Israel, nicht aber die Heiden die Einzigartigkeit Jehova's zu erkennen vermögen, während das Objective zu betonen war, daß nur zwischen ihm und seinem erwählten Eigentumsvolke Gemeinschaft und Verkehr besteht. In einer anderen Beziehung aber hätte Baudissin der Reihe von Stellen, in welchen jener Irrtum eine Stütze zu finden gemeint hat, volleres Recht widerfahren lassen sollen. Es handelt sich dabei freilich weniger um den Inhalt des Begriffs selbst, als um seine Anwendung und die daraus gezogenen Folgerungen. Gewiß hat Baudissin darin Recht, daß die Gottesbezeichnung „der Heilige Israels" nicht bedeutet „der Israel sich zu eigen gebende Gott", daß es vielmehr den Gott Israels im Gegensatz zu anderen Göttern als den Hehren, Erhabenen, Verehrungswürdigen, Allgewaltigen bezeichnet. Aber doch hat er sowol bei der Erörterung dieser Gottesbezeichnung (S. 115 ff.) als in der Besprechung der Verwendung des Heiligkeitsbegriffes bei Ezechiel (S. 80 ff.) allzu einseitig nur die Größe und Macht Jehova's hervorgehoben. Es kommt mir hier weniger darauf an, daß Jehova jedenfalls auch mit Bezug (nicht auf andere Götter, sondern) auf Israel als der, der in seiner himmlischen Majestät und sittlichen Hoheit sich selbst und sein Gesetz von seinem Eigentumsvolk nicht gering achten läßt, „der Heilige Israels" heißt

(vgl. z. B. Jes. 1, 4; 5, 16. 19. 24 u. a.). Hier handelt es sich um ein anderes, von Baudissin zwar nicht übersehenes (S. 110), aber in seiner Bedeutung nicht genügend hervorgehobenes Moment. Als der Heilige fordert Jehova auch, daß sein Eigentum als ihm angehörig respectirt werde (Lev. 21, 8; vgl. Baudissin, S. 95f.), und läßt seine eigene Majestät nicht durch Antastung desselben und Vereitelung seines Gnadenrathschlusses über Israel verletzen (vgl. Jer. 2, 3). Indem er sein Volk auch gegen die gewaltigsten Weltmächte als sein Eigentum schützt, es errettet und erlöst, bringt er seine eigene unantastbare Majestät (vgl. Sach. 2, 8), seine absolute Ueberlegenheit gegenüber aller creatürlichen Macht und die Unwandelbarkeit und Unhintertreibbarkeit seines Rathschlusses (vgl. Ez. 20, 13ff.) zur Anerkennung und erweist damit seine Heiligkeit. Dadurch wird diese für Israel eine Bürgschaft der Sicherheit, der Hülfe, der Erlösung, und daher ein Fundament des Gottvertrauens und ein Gegenstand des Lobpreises nach erfahrener Hülfe. Daß die Gottesbezeichnung „der Heilige Israels" dies mit in sich schließt, erhellt aus Jes. 10, 17. 20; 12, 6; 29, 19; 41, 16 u. a.; daß Ezechiel den Heiligkeitsbegriff so verwendet, zeigen Stellen, wie Ez. 20, 41 (vgl. V. 9. 14. 22. 44); 28, 25; 36, 22ff.; 38, 16. 23; 39, 25; und wo die Heiligkeit Gottes gepriesen wird, ist es darum meist die in den Heils- und Machtthaten für Israel erwiesene Heiligkeit (vgl. bes. Ps. 99; 111, 9; auch schon Ex. 15, 11ff.). — Von demselben Gesichtspunkt aus wollen meines Erachtens auch einige von den Psalmstellen beleuchtet sein, in welchen die Heiligkeit Jehova's wegen der von einzelnen Frommen gemachten Erfahrungen seiner hülfreichen Gnade gepriesen wird. Für Ps. 103, 1ff. wird man zwar mit Baudissin (S. 109) anzuerkennen haben, daß die Erweise der Liebe und Gnade Gottes darum als Erweise seiner Heiligkeit aufgefaßt sind, weil sie in ihrer Ueberschwänglichkeit alle sonstigen Liebeserweise himmelweit übertreffen, also nach dieser Seite hin Jehova als über alles andere erhaben, als unvergleichlich und einzigartig darstellen. In anderen Stellen dagegen, wie Ps. 22, 4. 33, 21, wo Baudissin mit der Heiligkeit wieder nur die Macht, als Fähigkeit zu helfen, bezeichnet findet (S. 113), scheint

mir der Zusammenhang entschieden darauf zu führen, daß Gottes Heiligkeit in Betracht kommt, sofern er vermöge derselben auch innerhalb der israelitischen Volksgemeinschaft die, welche ihm in besonderem Sinne angehören, der Gewalt der gottvergessenen Freoler nicht preisgibt, sondern in dem Schutze seines Eigentums seine eigene unverletzbare Majestät wahrt und seine übermächtige Allgewalt erweist.

Endlich hätten wir noch eine besondere Erörterung darüber gewünscht, inwiefern Gottes Gerichte als Erweise seiner Heiligkeit betrachtet werden. Auch darin tritt die Grundbedeutung des Begriffes klar an den Tag. Der Eifer Gottes, in welchem er seine eigene Gottheitsstellung, seine Ehre, seine Rechte gegen Beeinträchtigungen wahrt, ist allerdings wesentlich nichts anderes als die Energie seiner Heiligkeit (vgl. bes. Jos. 24, 19 u. Oehler, Art. „Heiligkeit" in Herzogs Real-Encyklopädie XIX, S. 623); sonst aber erscheinen seine Strafgerichte nur insofern als Erweisungen seiner Heiligkeit, als er darin seine unantastbare Majestät gegen die um ihn und seinen Willen sich nichts kümmernde Selbstüberhebung der Menschen geltend macht (vgl. bes. Jes. 5, 16).

Die kurzen, aber ausreichenden und das Richtige treffenden Bemerkungen über die Heiligkeit der Engel (S. 124 f.) übergehend, wenden wir uns noch zu dem vierten Abschnitt (S. 126—142), welcher die geschichtliche Entwicklung des Begriffes erörtert. Sehr wohlthuend berührt hier die Vorsicht und Umsicht, mit welcher sich der Verfasser namentlich in Bezug auf die Fragen der Pentateuchkritik ausspricht, und sehr treffend macht er geltend, daß sich in den priesterlichen Kreisen Begriffe, die sich auf den gottesdienstlichen Verkehr mit Jehova beziehen, nicht nur von den ältesten bis in späte Zeiten hinein in ursprünglicherer Fassung, als in den prophetischen Kreisen, erhalten, sondern dort auch schon frühe zu Entfaltungen und Anwendungen gelangen konnten, welche in dem religiösen Anschauungskreis dieser keinen Eingang gefunden haben. Sein Ergebnis ist, daß kaum von einer eigentlichen Weiterbildung des Begriffes in der alttestamentlichen Literaturperiode, sondern nur von verschiedenen Modificationen und Verwendungsweisen des bereits in den ältesten Schriften ziemlich fertig vorliegenden Begriffes in

verschiedenen Perioden oder bei verschiedenen Schriftstellern die Rede sein kann. Unter den einzelnen Bemerkungen, in welchen dieses Ergebnis specialisirt und exemplificirt ist, ist viel richtiges und treffendes; einige derselben, auch solche, die meines Erachtens einer Zurechtstellung bedürfen, sind schon oben gelegentlich berücksichtigt worden.

Unter theilweiser Verwendung der übrigen möchte ich hier in aller Kürze angeben, was — so viel ich sehe — in der Verwendungsweise des Heiligkeitsbegriffes der prophetischen und dichterischen Literatur insbesondere angehört und darum im Vergleich mit der Gesetzesliteratur als die dem Prophetismus eigene, entwickeltere Auffassung desselben bezeichnet werden darf. In Betreff der Heiligkeit Gottes finde ich den Fortschritt in folgendem: 1) Wie überhaupt im Prophetismus der entwickelteren religiösen Reflexion die Gegensätzlichkeit des Wesens Gottes zu dem der Creatur viel allseitiger zum Bewußtsein kommt, so treten auch in dem dieselbe bezeichnenden Begriff der Heiligkeit neue Momente hervor: so in Hos. 11, 9 die Erhabenheit über menschlichen Wankelmuth und menschliche Leidenschaftlichkeit, die Jehova auch in seinen Gerichten beweist (vgl. Baudissin, S. 108f. 132); so in Ps. 103, 1ff. die unvergleichliche Größe seiner Liebe (S. 109). — 2) Während im Gesetz hinsichtlich der Erhabenheit Jehova's über die Unreinheit der Erd- und insbesondere der Menschenwelt die physische Reinheit mit der sittlichen Hoheit noch in unterschiedsloser Einheit verbunden erscheint, tritt in der prophetischen und poetischen Literatur jene ganz zurück, wogegen sich diese selbständig und mit großer Bestimmtheit geltend macht; der Begriff der Heiligkeit Gottes wird ethisch vertieft und bereichert. Als der Heilige stellt Gott seine sittlichen Anforderungen an den Menschen (Hiob 6, 10. Am. 2, 7); als der Heilige hat er keinerlei Gemeinschaft mit den Uebelthätern, reagirt vielmehr strafend gegen Laster und Frevel (vgl. Ps. 5, 8; 15, 1ff.; 24, 3f. Jes. 5, 16); seine Unnahbarkeit und Unschaubarkeit wird mit dem Bewußtsein der menschlichen Sündenunreinheit begründet (Jes. 6, 5); die aus der Heiligkeit Gottes sich ergebenden Folgerungen bezüglich der Gesinnung, welche seine Verehrer haben, z. B., daß sie be-

mütig und bußfertig sein müssen (Jes. 57, 15), werden vollständiger gezogen. — 3) Endlich gehört auch die oben besprochene Betrachtungsweise der Heiligkeit Gottes als einer Bürgschaft des Schutzes, der Hülfe, der Erlösung für Israel und für die Knechte Jehova's unter den Israeliten wesentlich der prophetischen Literatur und den Psalmen an. — Daß der Begriff im Prophetismus nicht noch eine reichere Ausbildung und Verwendung gefunden hat, ist ohne Zweifel vorzugsweise in der hervorragenden Bedeutung begründet, welche hier der in der Gesetzesliteratur noch so gut als ganz fehlende Begriff der Gerechtigkeit Gottes gewonnen hat. —

Auch die Anwendung des Begriffes der Heiligkeit auf menschliche Personen tritt in der prophetischen und poetischen Literatur augenscheinlich zurück. Der Grund liegt einerseits in der ursprünglichen Bezogenheit des Heiligkeitsbegriffes auf den äußerlich-gottesdienstlichen Verkehr mit Jehova und der verhältnismäßig geringen Berücksichtigung des letzteren seitens der Propheten (vor Ezechiel) und der meisten Psalmisten (vgl. Baudissin, S. 127); andererseits darin, daß zugleich mit der Betonung der sittlichen Bethätigung des religiösen Lebens in der gesamten Sinnes- und Handlungsweise gegenüber seiner Bethätigung im Cultus auch das sittlich-religiöse Leben und Streben des Menschen vorwiegend unter den Gesichtspunkt der Gerechtigkeit gestellt wurde, der im Gesetz nur eine sehr untergeordnete und beschränkte Bedeutung hat. Darum findet sich die Forderung der Heiligkeit im ganzen Prophetismus nicht (Baudissin, S. 139). So weit aber in ihm der Begriff der Heiligkeit auf menschliche Personen Anwendung findet, ist eine höher entwickelte Fassung desselben unverkennbar. Im Gesetz nämlich ist sowol die Israel (und besonderen Classen gottangehöriger Personen in Israel) eigene, als die von ihm geforderte Heiligkeit weit überwiegend nicht persönlicher, sondern sachlicher Art, d. h., sie ist nicht eine Heiligkeit der Gesinnung und von da aus des gesamten freien Personlebens, sondern ein der Person von außen her aufgeprägter Charakter, wie er auch Sachen eigen sein kann, begründet durch den Erwählungs- und Zueignungsact Gottes, oft auch durch äußerliche Weihecärimonien, und zu wahren gegen Entheiligung und Verunreinigung, die großentheils von außen

kommt oder wenigstens durch außerhalb des Gebietes der freien Selbstbestimmung liegende physische Vorgänge verursacht ist. Wesentlich gleicher Art ist der Heiligkeitsbegriff des Katholicismus, den Hundeshagen (Ausgew. kleinere Schriften und Abhandlungen II, 268 f.) treffend als „Heiligkeit durch Signatur" und Dorner (Gesch. d. protest. Theol., S. 23) als „dingliche Heiligkeit" bezeichnet hat. Auch da, wo die Forderung der Heiligkeit sich wirklich auf das persönlich-sittliche Verhalten ausdehnt (wie im Heiligkeitsgesetz, bes. Lev. 19, 2), bleibt jener sachliche Charakter des Heiligkeitsbegriffes doch so überwiegend, daß die Bewahrung vor äußerlichen Verunreinigungen mit der vor gottwidrigem unsittlichem Verhalten noch unterschiedslos zusammengefaßt werden kann (vgl. Baudissin, S. 135). Im Prophetismus dagegen bewahrt der Begriff der Heiligkeit in seiner Anwendung auf Menschen nur da diesen sachlichen Charakter, wo eben nur die Gottangehörigkeit oder das in Gottes Dienst Gestelltsein ausgesagt werden soll; sonst aber streift er denselben ab; die Heiligkeit wird als eine innerlich zugeeignete, als die dem Gottangehörigen ziemende sittliche Beschaffenheit der Sinnes- und Handlungsweise aufgefaßt. In diesem Sinne wird sie für das Gottesvolk in der messianischen Zeit in Aussicht gestellt (Baudissin, S. 72 f. 137 f.); in diesem Sinne heißen aber auch die Jehova treuen, frommen Israeliten „Heilige" (Ps. 16, 3; 34, 10). Nirgends begegnen wir dagegen hier (vor Ezechiel) einer Aussage, welche die äußerliche, physische Reinheit als Heiligkeitserfordernis geltend macht, oder die leibliche Unreinheit mit der sittlichen Verfehlung auf eine Linie stellt (Baudissin, S. 135).

Auf die Bemerkungen Baudissins, daß zuerst Deuterojesaja mit Bezug auf die Gegenwart Jerusalem als heilige Stadt, Canaan als heiliges Land (S. 129) und Israel als heiliges Volk (S. 138) bezeichne, kann ich kein Gewicht legen, und in letzterem einen neuen Gedanken der exilischen Zeit nicht erkennen. Mögen auch die Ausdrücke „heilige Stadt", „heiliges Land" in der Zeit des Exils erst recht gangbar geworden sein, die Vorstellung, welche sie ausdrücken, war vorhanden, seit überhaupt Canaan als das Jehova angehörige Land und Jerusalem als die Gottesstadt galt,

wie denn der anerkannt alte Ausdruck „der heilige Berg Jehova's" im Sprachgebrauch auch die ganze heilige Stadt als Sitz Gottes bezeichnet, und wo von Profanirung Jerusalems oder des Landes die Rede ist (vgl. S. 171), seine Heiligkeit vorausgesetzt sein muß. Es liegt daher auch keinerlei Grund zu der unwahrscheinlichen Annahme vor, der Ausdruck נְוֵה קָדְשֶׁךָ in Ex. 15, 13 bezeichne nicht das Land Canaan, sondern den Tempel. — Was aber die Anwendung des Heiligkeitsprädicates auf das „empirische Israel" betrifft, so hat sie bei Deuterojesaja (63, 18) keinen anderen Sinn, als in Deut. 7, 6; 14, 2. 21 und wesentlich auch schon Ex. 19, 6, sofern hier weder eine Forderung noch eine Verheißung *für die Zukunft* ausgesprochen, sondern eine an die Bedingung des Gehorsams geknüpfte, unter ihr aber sofort giltige Zusage gegeben ist, die in jenen deuteronomischen Stellen und von Deuterojesaja dem Volke zugeeignet wird; und zwar besagt das Heiligkeitsprädicat eben nur die Gottangehörigkeit und die mit ihr gegebene Würde. Aber auch in Num. 16, 3 liegt nichts vor, als eine solche Zueignung jener Zusage in gleichem Sinne, nur daß die Gottangehörigkeit hier auch als zum gottesdienstlichen Nahen zu Jehova berechtigend in Betracht kommt. Wie das Volk „in seinem thatsächlichen Zustand" beschaffen ist, darüber sagt diese Stelle ebenso wenig etwas aus, als jene anderen. Und auch hinsichtlich der Beziehung des Heiligkeitsprädicats auf die einzelnen Glieder der Gemeinde steht sie mit Deut. 33, 3 ganz auf einer Linie. Irgend ein Präjudiz für die Annahme einer verhältnismäßig späten Abfassungszeit der sogenannten Grundschrift und des Priestergesetzes können wir darum in Num. 16, 3 ebenso wenig finden, als in jener mehr positiven Fassung des Begriffes der Heiligkeit ein solches gegen das Alter des Heiligkeitsgesetzes liegt (vgl. S. 179). Der aufgezeigte Unterschied zwischen der Gesetzesliteratur und der prophetischen und poetischen Literatur in der Auffassung der Heiligkeit sowol Gottes als der Menschen dürfte vielmehr, zumal in Verbindung mit den über die beiderseitige Verwendung des Gerechtigkeitsbegriffes gegebenen Andeutungen, mindestens das beweisen, daß man ein Recht hat, die in der Gesetzesliteratur vorliegende als die ältere und in der Hauptsache unent-

wickeltere anzusehen und als die des Mosaismus zu bezeichnen, sofern man diesen Namen überhaupt diejenige Entwicklungsgestalt der israelitischen Religion bezeichnen läßt, in welcher ihre von Moses verkündeten Grundgedanken noch auf dem Weg der religiös-politischen Gesetzgebung und durch die Macht der Institutionen und der Sitte sich ihre erste volkstümliche Daseinsform geschaffen haben, und welche die Voraussetzung und Grundlage für die höhere Entwicklungsgestalt bildet, die sie im Prophetismus erreicht. Ob daraus auch ein Argument für die verhältnismäßig frühe Abfassungszeit des Heiligkeits- und des Priestergesetzes, bzw. der sogenannten Grundschrift des Pentateuchs zu entnehmen ist, mag hier dahingestellt bleiben. Nur sei bemerkt, daß dem jedenfalls die Gleichartigkeit des Heiligkeitsbegriffes Ezechiels mit dem jener Gesetzbücher nicht im Wege steht (gegen Baudissin, S. 136). Denn wie in vielem anderen, so zeigt sich auch bezüglich des Heiligkeitsbegriffes, daß Ezechiel zwar in altüberlieferten priesterlich-gesetzlichen Anschauungen lebt, dabei aber in ihre Ausgestaltung und Verwendung doch manches aufnimmt, was der Gesetzesliteratur fremd und dem Prophetismus eigen ist. Denn auch abgesehen von der Bedeutung, welche der Gerechtigkeitsbegriff bei Ezechiel hat, sowie davon, daß auch von ihm die Forderung der Heiligkeit nicht aufgestellt wird, ist ja die oben (S. 185) unter Nr. 3 angeführte dem Prophetismus eigene Verwendungsweise des Begriffes der Heiligkeit Gottes gerade Ezechiel ganz geläufig.

Bezüglich der zweiten Abhandlung über die „heiligen Gewässer, Bäume und Höhen bei den Semiten, insbesondere bei den Hebräern“ können wir uns kurz fassen. Man findet hier ein reiches Material über das bezeichnete Thema aus den Gebieten der morgenländischen und der abendländischen Literatur zusammengetragen, und in der Verarbeitung desselben den Nachweis geführt, daß auch auf diesem Gebiet der Grundcharakter der semitischen Gottesvorstellungen sich nicht verleugnet: dies nämlich, daß die Götter von Hause aus ausschließlich himmlischer Natur, Gestirngottheiten sind, die in der irdischen Welt nur Abbilder ihres Wesens haben und in ihr sich offenbaren, wogegen das Irdische an und für sich nicht als ein Göttliches angesehen wurde, die irdische Natur also ent-

göttert war. Von Interesse ist auch der Nachweis, daß die heiligen Bäume, in denen ebenfalls nur die Offenbarung der vom Himmel herniedergekommenen göttlichen Lebenskraft erkannt wurde, fast ausschließlich der weiblichen Gottheit, die heiligen Berge dagegen der männlichen Gottheit angehörten. Besondere Hervorhebung verdient endlich die sorgfältige Erörterung über die „Höhen“ als Cultusstätten der Israeliten (S. 255 ff.). Auf einzelne gewagte Combinationen, auf die Frage, ob alles, was über heilige Quellen und heilige Bäume bei den Hebräern angeführt wird (S. 168 ff. 223 ff.), mit Recht herbeigezogen ist, auf zweifelhafte Deutungen, wie die von Mich. 7, 14 (S. 228) und auf einzelne, die Fragen der Pentateuchkritik betreffende Bemerkungen, die nach meiner Meinung zu weit gehende Zugeständnisse an Wellhausen machen (bes. S. 228 f. 261 f.), will ich nicht näher eingehen, da alles dies doch nur nebensächliche Bedeutung für den Zweck dieser Abhandlung hat. —

Neben einigen Nachträgen und einer Berichtigung sind dem Buche in drei Registern, einem Namen- und Sachregister, einem über die erklärten semitischen Wörter und einem über die alttestamentlichen Stellen, welche Bildungen vom Stamme קדש enthalten, werthvolle und seine Brauchbarkeit erhöhende Zugaben beigegeben. Das letztere insbesondere erleichtert nicht nur den Ueberblick über das Vorkommen des Stammes in den verschiedenen Büchern, sondern gibt auch eine Anzahl von Berichtigungen und Ergänzungen der Fürst'schen Concordanz.

D. Ed. Riehm.

Miscellen.

1.

Programm

der

Haager Gesellschaft zur Vertheidigung der christlichen Religion für das Jahr 1879.

Directoren der Haager Gesellschaft zur Vertheidigung der christlichen Religion hatten im vergangenen Jahre beschlossen, dem Verfasser einer Abhandlung über den Altkatholicismus (mit dem Motto Act. V, 38. 39) eine silberne Medaille zuzutheilen, wenn er gestatten würde, sein Namenbillet zu eröffnen. Diese Bedingung ist erfüllt und genannte Ehrenmünze zugeschickt dem Herrn

Lic. Theol. **Th. Förster,**

Pfarrer und Kreisschulinspector zu Halle a. d. Saale.

In ihrer Herbstversammlung am 8. Sept. 1879 und folgenden Tagen befaßten Directoren sich mit der Beurtheilung von vier Abhandlungen, eingegangen zur Lösung der folgenden im Jahre 1879 ausgeschriebenen Preisfrage.

Die Gesellschaft verlangt:

„Eine Geschichte und Kritik der kirchlichen Lehre vom Stande der ursprünglichen Vollkommenheit und vom Sündenfall."

Die erste Abhandlung, eine französische, gezeichnet mit den Worten Milton's: „Say what cause moved" etc. wurde gleich und einstimmig für untauglich erklärt. Der Verfasser hatte, wunderlich genug, die Frage ganz misverstanden und anstatt der „Geschichte der kirchlichen Lehre" die Entwicklung der ersten Men-

schen, zuerst nach dem orthodoxen Dogma, darnach „au point de vue évangélique“ behandelt. Was er darauf über Plato, Paulus, Johannes und einige Kirchenväter folgen ließ, war ganz unbedeutend und äußerst sonderbar geordnet. Das Ganze entbehrte jedes wissenschaftlichen Werthes und zeugte zwar von des Verfassers gutem Willen, aber auch von seiner Unfähigkeit, die dogmatische Aufgabe richtig aufzufassen und ihre Lösung in der kirchlichen Lehre zu beurtheilen.

Höher stand die zweite Abhandlung, eine deutsche, mit dem Motto: „Die evangelische Predigt ist nicht minder“ u. s. w. (Hase). Der Verfasser hatte die Frage richtig aufgefaßt und sich offenbar viel Mühe gegeben, zumal in Bezug auf das Studium der Geschichte dieser kirchlichen Lehre. Es war ihm jedoch nicht gelungen, ein lesbares Buch zu Stande zu bringen. Der erste oder biblische, und der zweite oder historische Theil enthielten nicht viel mehr als Aphorismen über die Gedanken und Meinungen der biblischen Schriftsteller und der Kirchenlehrer, keine Auseinandersetzung ihrer Anschauungen in ihrem gegenseitigen Zusammenhang und daher auch keine Geschichte des Lehrsatzes. Die ausgebreiteten Notizen im letzten Theile der Abhandlung ersetzten diesen Mangel nicht. Die Kritik der Lehrmeinung, im dritten Theil, enthielt gute Bemerkungen, befriedigte jedoch im ganzen nicht. Dem Verfasser konnte daher keine Krönung zu Theil werden.

Die dritte, gleichfalls deutsche Abhandlung, hatte die Worte Jesu: „Ἔσεσθε οὖν ὑμεῖς τέλειοι“ (Matth. 5, 48) zum Sinnspruch. Auch auf diese Arbeit war viel Zeit und Mühe verwendet. Sie zeugte überdieß von keinem geringen Talente. Der tüchtige Verfasser war tief eingedrungen in die Gedanken und Meinungen der Kirchenväter, Scholastiker und Dogmatiker und hatte ihre Auffassung des Lehrsatzes meistens richtig und bisweilen sehr glücklich wiedergegeben und vorgetragen. Jedoch entsprach schon der historische Theil nicht der Absicht der Gesellschaft. Er enthielt keine eigentliche Geschichte des Dogma's, sondern vielmehr eine Reihe abgerissener Untersuchungen. Außerdem vermißte man darin die Auseinandersetzung der Gedanken und Meinungen der biblischen Schriftsteller und nicht minder die der neueren Dogmatiker und Philosophen. Ebensowenig vermochte der zweite, historische Theil



Directoren zu befriedigen. Er war nach ihrem Urtheil unvollständig und einseitig. Der Verfasser ließ sich offenbar beherrschen vom „dogmatischen Interesse", von dem bei ihm vielfach die Rede war, und hatte demzufolge seine Aufmerksamkeit der Exegese der Texte des Alten und Neuen Testamentes und den psychologischen und historischen Erwägungen, welche bei der Beurtheilung des Lehrsatzes in Betracht kommen, nicht hinreichend zugewandt. Auf Krönung konnte daher der Verfasser keinen Anspruch machen. Directoren geben ihm jedoch gerne einen Beweis der Werthschätzung, welche sie einem Theile seiner Arbeit zuerkannten, und bieten ihm daher eine Summe von hundertfünfzig Gulden an, ihm dabei den freien Gebrauch seiner Abhandlung anheimstellend. Wenn diese Entscheidung ihm genehm ist, so melde er sich bei dem Secretär der Gesellschaft und gebe Erlaubniß zur Oeffnung seines Namenbillets.

Ebenso wie die beiden vorhergehenden war auch die vierte und letzte Abhandlung, mit einem Motto aus Pascal: „Il est dangereux de trop faire voir" etc., eine deutsche. Gegen verschiedene Einzelheiten in dieser Schrift wurden von Directoren Bedenken erhoben. Die Anordnung, obschon im allgemeinen logisch und klar, schien ihnen hie und da der Verbesserung fähig. Die Vorgeschichte und die Geschichte des Dogma's, wie gut und frisch auch angegriffen und ausgearbeitet, bedurfte, wie sie glaubten, in einzelnen Punkten einer Ergänzung. Der Exegese dieses und jenes Textes konnten sie ihren Beifall nicht schenken. Auch der kritische und wiederaufbauende Theil der Abhandlung gab ihnen Anlaß zu Bedenken und Fragen. Dieses alles hinderte sie jedoch nicht, den hohen Werth dieser Arbeit anzuerkennen. Der Verfasser hatte der Forderung der Preisaufgabe Genüge geleistet. Gab es auch unter den Directoren solche, die mit seinen Ideen, namentlich mit seiner Auffassung der Sünde, nicht einverstanden sein konnten, so erkannten doch alle sehr gern an, daß er den sittlich-religiösen Inhalt des Lehrsatzes richtig gewürdigt und warme Sympathie mit dem Christentum, zumal mit der Person Jesu, an den Tag gelegt hatte. Das Ergebniß ihrer Erwägungen war denn auch, daß ihm der ausgesetzte Preis zuerkannt wurde. Sie zweifelten hierbei nicht, daß der Verfasser bereit sein würde, auf diese und jene ihrer Bedenken Acht zu haben und

seine Handschrift, ehe sie zum Druck befördert wird, einer strengen Revision zu unterwerfen. Bei Eröffnung des Namenbilletes ergab sich als Verfasser der Abhandlung der Herr

Rudolf Rüetschi,

Pfarrer in Reutigen, Niedersimmenthal, Canton Bern, Schweiz.

Auf die zwei anderen Fragen, im Jahre 1877 ausgeschrieben, über den religiösen Glauben der Völker und die Behandlung ihrer Todten und über die vergleichende Religionsgeschichte, waren keine Antworten eingegangen.

Die folgende Preisaufgabe, zuerst im Jahre 1877 gestellt, jedoch unbeantwortet geblieben, wird jetzt zum zweiten Male ausgeschrieben.

I. „Die Gesellschaft verlangt dargestellt zu sehen, inwiefern die vergleichende Religionsgeschichte, wie sie jetzt getrieben wird, zur Kenntnis und Werthschätzung des Christentums beitrage!"

Ferner werden noch diese zwei neuen Aufgaben hinzugefügt:

II. „Die Gesellschaft verlangt eine Abhandlung über Alexander Vinet, worin er als christlicher Moralist und Apologet dargestellt und gewürdigt wird."

III. „Die Gesellschaft fordert: eine grammatisch-historische Prüfung der von der niederländischen reformirten Kirche in ihren symbolischen Schriften befolgten Erklärung der Bibeltexte, welche entweder direct oder indirect als Gründe und Beweisstellen für die verschiedenen Lehrsätze benützt werden."

Vor dem 15. December 1880 sieht man den Beantwortungen dieser Aufgaben entgegen. Was später eingeht, wird beiseite gelegt und der Beurtheilung nicht unterzogen.

Vor dem 15. December 1879 erwarten die Directoren Antworten auf die 1878 ausgeschriebenen Preisaufgaben über den Islam, die Ehe und den Eid.

Auf die Frage über die Ehe sind schon zwei Antworten eingegangen, eine französische mit einem Motto aus Tegnér und eine deutsche, gezeichnet mit ein paar Verszeilen aus Guy de Vlaming von Beets.

Für die genügende Beantwortung jeder Preisaufgabe wird die Summe von vierhundert Gulden ausgesetzt, welche die Verfasser ganz in baarem Geld empfangen, es sei denn, daß sie vorziehen, die goldene Medaille der Gesellschaft von zweihundertfünfzig Gulden Werth nebst hundertfünfzig Gulden in baarem Geld, oder die silberne Medaille nebst dreihundertfünfundachtzig Gulden in baarem Geld zu erhalten. Ferner werden die gekrönten Abhandlungen von der Gesellschaft in ihre Werke aufgenommen und herausgegeben. Eine Krönung, wobei nur ein Theil des ausgesetzten Preises zuerkannt wird, es sei die Aufnahme in die Werke der Gesellschaft damit verbunden oder nicht, findet nicht statt ohne die Einwilligung des Verfassers.

Die Abhandlungen, welche zur Mitbewerbung um den Preis in Betracht kommen sollen, müssen in holländischer, lateinischer, französischer oder deutscher Sprache abgefaßt, aber mit lateinischen Buchstaben deutlich lesbar geschrieben sein. Wenn sie mit deutschen Buchstaben oder, nach dem Urtheil der Directoren, undeutlich geschrieben sind, werden sie der Beurtheilung nicht unterzogen. Gedrängtheit, wenn sie der Sache nur nicht schadet, gereicht zur Empfehlung.

Die Preisbewerber unterzeichnen die Abhandlung nicht mit ihrem Namen, sondern mit einem Motto, und schicken dieselbe mit einem versiegelten, Namen und Wohnort enthaltenden Billet, worauf das nämliche Motto geschrieben steht, portofrei dem Mitdirector und Secretär der Gesellschaft, A. Kuenen, Dr. theol., Professor zu Leiden, zu.

Die Verfasser verpflichten sich durch Einlieferung ihrer Arbeit, von einer in die Werke der Gesellschaft aufgenommenen Abhandlung weder eine neue oder verbesserte Ausgabe zu veranstalten, noch eine Uebersetzung herauszugeben, ohne dazu die Bewilligung der Directoren erhalten zu haben.

Jede Abhandlung, welche nicht von der Gesellschaft herausgegeben wird, kann von dem Verfasser selbst veröffentlicht werden. Die eingereichte Handschrift bleibt jedoch das Eigentum der Gesellschaft, es sei denn, daß sie dieselbe auf Wunsch und zu Nutzen des Verfassers abtrete.

Inhalt der Zeitschrift für Kirchengeschichte.

Jahrgang 1879. 3. Heft.

Untersuchungen und Essays:

1. W. Gass, Zur Symbolik der griechischen Kirche.
2. A. Harnack, Das Muratorische Fragment und die Entstehung einer Sammlung apostolisch-katholischer Schriften.
3. Th. Lindner, Papst Urban VI. (erste Hälfte).
4. M. Lenz, Zwingli und Landgraf Philipp (dritter, Schluss-Artikel).

Kritische Uebersichten:

Die kirchlich-archäologischen Arbeiten aus den Jahren 1875 bis 1878 von Victor Schultze (zweite Hälfte).

Analekten:

1. A. v. Druffel, Nachträgliche Bemerkungen über den Augustiner Johann Hoffmeister.
2. Th. Brieger, Zur Correspondenz Contarini's während seiner deutschen Legation. Mitteilungen aus Beccadelli's Monumenti.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

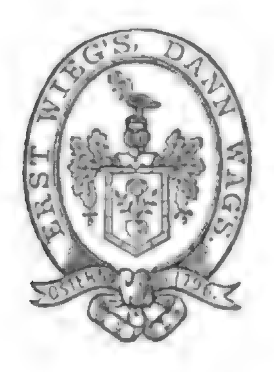
und in Verbindung mit

D. G. Baur, D. W. Beyschlag, D. J. A. Dorner und D. J. Wagenmann

herausgegeben
von

D. J. Köstlin und D. E. Riehm.

Jahrgang 1880, zweites Heft.



Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1880.

Abhandlungen.

1.

Des lutherischen Theologen Joh. Musäus Lehre von der Sichtbarkeit der Kirche.

Ein Beitrag zur Lösung der Kirchenfrage.

Von

Lic. Karl Hackenschmidt.

---

1. Das Problem des Lutherischen Kirchenbegriffs.

Die Consequenzen der Unterscheidung zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche hat jüngst ein hervorragender reformirter Theologe [1]) in definitiver Weise gezogen, freilich zur größten Unzufriedenheit der Anhänger dieser althergebrachten Behandlung des Kirchenbegriffs. Denn Herr Prof. Krauß gelangt zu dem Ergebnis, daß das, was die Dogmatiker unsichtbare Kirche nennen, die Frommen und Tugendhaften aller Zeiten, Orte und Confessionen, in die Idee des Reiches Gottes, welches nach ihm an der christlichen Offenbarung keine Schranke hat, aufzulösen sei, während die sogenannte sichtbare Kirche nur die äußere Form und vorübergehende Erscheinung dieses Reiches, deshalb ohne eigentlich religiösen Werth und aus der Zahl der Glaubensobjecte auszustreichen ist. Wie so bei Herrn Prof. Krauß die Ziele der genannten Unterscheidung in's hellste Licht treten, so zeigt sich auch

---

[1]) A. Krauß, Das protestantische Dogma von der unsichtbaren Kirche. Gotha 1876.

bei ihm auf's klarste, um welchen Preis die Theologie diese Lösung des Problems erkauft. Um keinen geringeren, denn daß Wort und Sacrament, welche doch nach dem Urtheil der Reformatoren das Göttliche an der Erscheinung der Kirche, das Bleibende im Vergänglichen, das Himmlische im Irdischen sind, mit Verfassung und Cultus auf gleiche Linie gestellt, und gleich diesen zu den „äußerlichen", d. h. für den Glauben und die Seligkeit werthlosen Dingen gerechnet werden [1]). Wird damit nicht der Haupterwerb der Reformation auf dem Gebiet dieses Dogma's, ja die Hauptposition der evangelischen Theologie gegen Roms Theorien und Ansprüche aufgegeben?

Luther und seinem Kreise war der Gedanke einer schlechthin unsichtbaren Kirche fremd, das hat Prof. Ritschl gegen Münchmeyer unwiderleglich dargethan [2]). Denn so entschieden Luther den Satz verfocht, daß die Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen, als Bund der Herzen und Gesinnungen etwas innerliches, unsichtbares sei, so fest hielt er daran, daß dieselbe an den Functionen der Predigt und der Sacramentsverwaltung etwas habe, wodurch sie, freilich nicht für den empirischen Verstand, auf welchen die in der katholischen Theologie gültigen Kennzeichen der Kirche berechnet sind, wol aber für den Glauben, der die Gnadenmittel zu schätzen weiß, wirklich sichtbar, d. h. erkennbar und faßbar werde, und zwar sowol als göttliche Stiftung — denn vermittelst der Gnadenmittel ist Gott thatsächlich in seiner Gemeinde gegenwärtig —, wie als Gemeinschaft, weil, wo die Gnadenmittel im Schwange gehen, an dem Vorhandensein von Christen nicht zu zweifeln ist.

Nun aber tritt die Kirche auch noch in anderer Weise in die Sichtbarkeit. Indem nämlich die Gläubigen zum Zweck der Darstellung des Glaubens in gemeinsamer Gottesverehrung sich äußerlich zusammenthun und damit in die Lage kommen, über die Be-

---

1) a. a. O., S. 234.

2) „Ueber die Begriffe sichtbare und unsichtbare Kirche", Stud. u. Krit. 1859, Hft. 2. Vgl. Köstlin, Luthers Lehre von der Kirche, Stuttgart 1853 (Gotha 1868), S. 104 ff. Krauß a. a. O., S. 28 ff.

dingungen ihres Zusammenlebens Ordnungen aufzustellen und Gesetze zu vereinbaren, wird die Kirche eine Rechtsgemeinschaft, wie die Familie und der Staat. Als solche ist sie für jeden Menschen sinnlich wahrnehmbar, sie ist die statistisch constatirbare Anzahl derjenigen, die sich ihren Rechtsordnungen untergeben. Hier nun erhebt sich die für das Verständnis des evangelischen Kirchenbegriffes wesentliche Frage: Wie sich die Sichtbarkeit, welche der Kirche durch ihre Verfassung zukommt, zu der Sichtbarkeit verhalte, welche ihr vermöge der Gnadenmittel eignet?

Das steht ja fest und braucht unter evangelischen Theologen nicht erst bewiesen zu werden, daß beide sich nicht decken. Da, trotz der gegentheiligen römischen Behauptung, keine Kirchenverfassung göttlichen Ursprungs, keine Trägerin des Geistes ist, wie die Gnadenmittel, so sind es auch ausschließlich letztere, die der Kirche Werth geben für die Frömmigkeit, so kann ferner keine Verfassung die zweckentsprechende Verwendung der Gnadenmittel verbürgen, so involvirt die correkte Stellung zu der Rechtsordnung durchaus nicht die richtige Stellung zu der Gnadenordnung. Wenn aber beide Formen der Sichtbarkeit sich nicht absolut bedingen, so könnten sie dies doch in relativer Weise thun. Unsere Frage lautet also bestimmter so: Ist es dogmatisch nothwendig, daß die Gemeinschaft der Gnadenmittel auch als entsprechende Rechtsgemeinschaft zur Erscheinung komme? Dies wird gewöhnlich evangelischerseits ohne Zögern bejaht. Aus der Existenz der Gnadenmittel schließt man auf die Nothwendigkeit einer amtlichen Verwaltung derselben, von da auf ein Kirchenregiment, das die Aemter bestellt und ordnet, von da auf Kirchengesetze, welche die Beziehungen zwischen den Leitenden und den Geleiteten regeln, bis man endlich glücklich das ganze Kirchenwesen mit Küster und Sporteln, mit Synode und Oberkirchenrath aus der Definition der Kirche deducirt hat. Dabei übersieht man nur dreierlei. Erstens, daß der Glaube (und um ihn handelt es sich, da die in Frage stehende Nothwendigkeit eine dogmatische ist) an einer verfaßten Kirche gar kein unmittelbares Interesse hat, er kann ohne eine solche entstehen und bestehen („unter den Türken",

wie Luther sagt); kann er sich an Wort und Sacrament nähren, so ist ihm durchaus gleichgültig, welchen Institutionen er sie zu verdanken hat. Zweitens, daß ein Verfassungsorganismus etwas dem Glauben wesentlich fremdes ist, denn dieser gründet in der Gnadenordnung, jener in der Rechtsordnung. Drittens, daß zwischen der Kirche in jenem und der Kirche in diesem Sinne ein Abstand ist, der durch folgendes illustrirt wird. Vom Standpunkt der Kirche als Gemeinschaft der Gnadenmittel wird die Möglichkeit, daß Ungläubige den Gläubigen um der Aeußerlichkeit der Gnadenmittel willen beigemischt sind, anerkannt, aber als etwas accidentelles, als eine Ausnahme, deren einzelne Fälle sich der Beurtheilung entziehen und darum nicht in Betracht kommen. Wird dagegen die Kirche als juristischer Körper angesehen, so erscheint die bloß äußerliche Zugehörigkeit als das Primäre, als die Regel, und die innere Ueberzeugung als das Hinzukommende, Accidentelle. Diesen Abstand sucht man vergeblich zu verdecken, indem man beide Kirchen wie inneres und äußeres unterscheidet, denn jene hat ja bereits an den Gnadenmitteln ihre Aeußerlichkeit, diese an dem Gehorsam gegen die Gesellschaftsformen ihre Innerlichkeit. Was selber zwei Seiten hat, kann nicht Seite eines anderen sein.

Es fehlt jedoch nicht an klaren Aussprüchen aus dem Munde der Begründer unserer Kirche, welche darthun, daß dieselben sich die Kirche der Gnadenmittel gar wohl ohne eine ihr eigentümliche politische Organisation denken konnten.

Wir berufen uns zuerst auf den classischen Ort der evangelischen Begriffsbestimmung der Kirche, auf den 7. Artikel der Augsburgischen Confession. Hier wird der Kirche, in welcher Evangelium und Sacramente richtig gehandhabt werden, immerwährender Bestand zugesprochen (quod una sancta eccl. perpetuo mansura sit). Als Rechtsgemeinschaft hat die so geartete Kirche doch gewiß nicht immer bestanden.

Zum anderen auf Luthers hochbedeutsame Darstellung in seiner Schrift Von den Conciliis und Kirchen (1539). Hier zeichnet der Reformator die Kirche in recht concreter Gestalt, indem er zu den drei gewöhnlichen Merkmalen der Kirche (Predigt, Taufe, Abendmahl) noch vier andere fügt: die Schlüssel oder die

kirchliche Zuchtübung, das kirchliche Amt, der öffentliche Gottesdienst und endlich das Kreuz. Das vierte, fünfte und sechste Stück lassen die Meinung entstehen, als habe er ein besonderes organisirtes Gemeinwesen im Auge. Dies erweist sich aber als ein bloßer Schein, wenn wir das letzte Kennzeichen erwägen: „Daß das heilige christliche Volk muß alles Unglück und Verfolgung, allerlei Anfechtung und Uebel vom Teufel, Welt und Fleisch, inwendig Trauern, blöde Sein, Erschrecken, auswendig arm, veracht, krank, schwach Sein leiden . . ., und muß die Ursache auch allein diese sein, daß es fest an Christo und Gottes Wort hält . . . Kein Volk auf Erden muß solchen bitteren Haß leiden . . . Sie müssen Ketzer, Buben, Teufel, verflucht und die schädlichsten Leute auf Erden heißen . . ." [1]) Unter keiner Bedingung darf eine Rechtsgemeinschaft den Unbill, der ihr widerfährt, als ein Kreuz ansehen, unter das sie sich zu fügen hat, sie kann ihn, ohne sich selbst aufzugeben, nur als ein Unrecht ansehen, gegen das sie protestiren und sich wehren muß, und es gibt auch thatsächlich kein Kirchenwesen, welches nach diesem Merkmal Verlangen trüge. Aus der ganzen Zeichnung des „heiligen, christlichen Volks" ist übrigens ersichtlich, daß Luther solche Gemeinden, die rechtlich noch gar nicht von Rom getrennt waren, nicht davon ausschließt.

Das bringt uns drittens zu der vielgetadelten und viel misdeuteten Ausführung des Melanchthon in den Loci der dritten Periode [2]). Bekanntlich betont hier Melanchthon mit einer den unkirchlichen Schwärmern gegenüber begreiflichen Energie die Sichtbarkeit der rechtgläubigen Kirche und die Pflicht, sich an dieselbe

---

[1]) E. A. 25, 375. Der zwölfte der sog. Schwabacher Artikel lautet: . . . Solche Kirche ist nichts anderes, denn die Gläubigen, welche obgenannte Stücke halten . . . und darüber verfolgt und gemartert werden in der Welt. 24, 327. Eine ähnliche ideal-reale Anschauung von der Kirche begegnet uns auch noch sonst bei Luther. Wo ist z. B. in der ganzen Welt eine officielle Kirche, die um Vergebung der Sünden bittet, wie die Kirche thut in der Glosse auf das vermeinte kaiserliche Edict . .?

[2]) Corp. Ref. XXI, 825 sqq.

zu halten. Die Kirche ist ihm die Gemeinschaft der Berufenen, in welcher der consensus in der reinen Lehre Wiedergeborene und Unwiedergeborene vereinigt. Ehe man darin einen Abfall von der reformatorischen Definition sieht, erwäge man, welche Vorbilder für diese Kirche angeführt werden? Die frommen Zeitgenossen der Geburt Jesu, Zacharias, Maria, Simeon, die Hirten u. s. w., „die in der reinen Lehre übereinstimmten und die Belehrungen der Sadducäer verschmähten, denen aber freilich manche noch Unwiedergeborene sich zugesellen mochten“, oder auch die 7000 wahren Gottesverehrer unter Elias, mediocris multitudo sanctorum, unter denen es wohl auch solche gab, deren Wandel zu wünschen übrig ließ! Und welches ist die Jurisdiction dieser Kirche? In der bürgerlichen Gesetzgebung (in judiciis politicis) ist der Ausspruch des Monarchen oder der Wille der Majorität entscheidend, in der Kirche allein das Wort Gottes, und dieses gelangt dadurch zur Geltung, daß zuerst die Frommen sich von ihm überzeugen lassen und dann durch ihr Bekenntnis auch die Schwachen und Unentschiedenen gewinnen. Und ihre Stellung zur Welt? Sie genießt keines menschlichen Schutzes, sondern ist, wie ihr himmlisches Haupt, nach Gottes Wille machtlos und bedrückt. Um ihre Erscheinung zu würdigen, darf man, so heißt es ausdrücklich, nicht an ein politisches Gemeinwesen denken (removenda est illa imago humanarum politiarum et aliter de eccl. sentiendum). In einem Staate mag die Mehrheit entscheiden, in der Kirche nicht, denn die Kirche ist meistentheils nichts anderes als ein kleiner Haufe, über welchen eine Masse von Ungläubigen die Herrschaft führt [1])! So Melanchthon. Wir wollen nun durchaus nicht in Abrede stellen, daß dieser Abschnitt der Loci an seltsamen Widersprüchen, Lücken und Unklarheiten leidet; aber das steht fest: er unterscheidet auf's bestimmteste seine Kirche sowol von dem schlechthin verborgenen Reiche der auserwählten Frommen, als von dem, was staatsrechtlich Kirche heißt [2]). Die Kirche, die

---

[1]) Ecclesia vera plerumque est exiguus coetus in quo dominatur magna multitudo impiorum; l. c., p. 846.

[2]) In dem Bruchstück der ersten Ausgabe der Loci dieser Periode, das

er meint, ist so weit selbständig und faßbar, daß er die unkirchlichen Anhänger der Reformation auffordern kann, ihr beizutreten, und erscheint doch wieder nur als gedrückte Minorität eines größeren Ganzen.

Unser vierter Zeuge ist Chemnitz [1]). Auch er premirt die Sichtbarkeit der Kirche, aber eben in Melanchthons Sinn und Geist. Auf die Frage, warum die Kirche unsichtbar heiße, antwortet er: Weil sie 1) nicht, wie die Römischen wollen, den politischen Gemeinschaften gleichzustellen ist, die auf den Gehorsam der Unterthanen gegen die Obrigkeit gegründet sind; 2) weil bloß äußerliche Zugehörigkeit zur Kirche der Verdammnis nicht entnimmt und 3) weil die Kirche äußerlich nichts ist, als ein miser coetus, kreuzbeladen und von Aergernissen entstellt, und also nicht nach ihrer Erscheinung zu beurtheilen ist. Der erste Grund wird später noch einmal geltend gemacht, wo die Frage untersucht wird, ob die Kirche an das bischöfliche Amt und an die bischöfliche Succession gebunden sei? Die Gegner behaupten es, weil, wie sie sagen, die Kirche so wenig als irgend eine andere menschliche Verbindung ohne richterliche Gewalt bestehen könne [2]). Chemnitz leugnet es, weil er eben die Kirche nicht als menschliche Rechtsgemeinschaft angesehen haben will. Die Christen können sich, meint er, nicht unbedingt gegen ein menschliches Kirchenregiment verpflichten, „weil solche Behörden ja meistens der Wahrheit zuwider sind“. Sie

---

a. a. O., p. 827 sqq. in Note mitgetheilt wird, treten die Punkte, um die es sich hier handelt, vielleicht noch deutlicher hervor. Die Kirche, heißt es da, hat ihre Aemter (manet ordo, sunt ministri, pastores et doctores quibus proponentibus evangelica obedientia debetur) und ist doch sine imperio et sine praesidiis, ein geknechtetes, zerstreutes und verachtetes Volk, sie ist ein visibilis et certus coetus, aber subjectus cruci et in hoc mundo miserabiliter dispersus. In dieser Gemeinschaft der Rechtgläubigen finden sich dann die wahren Christen, semper in eo coetu, qui sincere retinet evang., sunt aliqui vere Deo placentes.

[1]) Loci III, p. 112 sqq.

[2]) sicut nulla consociatio hominum aut gubernatio in politicis consistere potest, nisi interpretationes legum, sententiae et mandata, ratione loci et officii valeant et auctoritatem habeant, p. 130.

lassen Christum, das einzige Haupt dieses geistigen Reiches, für die Aufrechthaltung der Ordnung sorgen, und in Controversen das Wort Gottes, ihr einziges Glaubenstribunal, entscheiden. Die der Kirche gegebene Verheißung des heiligen Geistes erfüllt sich dadurch, daß Gott es seiner Kirche nie an Lehrern fehlen läßt, die ein richtiges Verständnis der Wahrheit haben, und diesen Lehrern nie weder an Schülern noch an Erfolg.

Prof. Ritschl hat kürzlich in einer sehr interessanten Abhandlung [1]) nachgewiesen, daß die Definition der Augustana, in der Absicht ihrer Urheber, nicht „eine Sonderkirche im Auge habe, sondern nur den Umfang von Merkmalen bezeichne, welcher als Maßstab des Werthes aller möglichen für die Beobachtung gegebenen Erscheinungen zweckmäßig ist". Mit diesem Ergebnis stimmt die Ansicht der alten Erklärer der Augsburgischen Confession im wesentlichen überein. Nach einigen beschreibt Art. 7 den glücklichen Stand der Kirche, in dem sich dieselbe dann befindet, wenn sie, von feindlichen Mächten ungehindert, ihr wahres Wesen allseitig entfalten kann [2]). Balthasar Meißner bezieht die beständige Dauer auf die Kirche an sich, nicht auf die Kirche reinen Wortes [3]). Dorsche und Bebel [4]) unterscheiden zwischen der Kirche, wo die Gnadenmittel richtig verwaltet werden und der, wo dies öffentlich und von rechtswegen geschieht; reine Verkündigung und Sacramentsspendung finde nicht bloß in der sichtbaren, d. h. im römischen Sinne sichtbaren, sondern auch in der unsichtbaren Kirche statt. Die Folgerung, daß dann diese letztere nicht mehr schlechthin unsichtbar zu nennen sei, wird freilich nicht gezogen. Am weitesten geht ein Ausspruch Carpzovs: das Prädicat der Lehrreinheit komme gar keiner Partikularkirche, sondern nur der allgemeinen Kirche zu [5]).

---

1) „Die Entstehung der lutherischen Kirche", Zeitschr. für K.-Gesch. I, 51 ff.

2) So z. B. Hutter, Loc., p. 533. Hafenreffer, p. 502. Dannhauer, Hodomoria II, 529.

3) De ecclesia, p. 609.

4) Vgl. Bebel, De perpetuitate eccl. visibilis diss., p. 24.

5) Isagoge ad Aug. Conf., p. 303: Hoc notandum non de particulari

Durch Jakob Heerbrand und Leonh. Hutter [1]) wurde die fatale Unterscheidung einer sichtbaren und unsichtbaren Kirche in die lutherische Theologie eingebürgert und damit wurde es möglich, die lutherische Sonderkirche als die sichtbare, orthodoxe und katholische Kirche zu bezeichnen, was früher nur andeutungsweise geschah. Die Ehre, die man damit der Kirche anthat, ist eine zweifelhafte, denn als coetus von Berufenen steht diese sogenannte orthodoxe Kirche der Gemeinschaft der Auserwählten so indifferent gegenüber, wie die sogenannten corrupten, und, was die Wissenschaft betrifft, so muß beklagt werden, daß damit das Problem des lutherischen Kirchenbegriffes nicht gelöst, sondern durchhauen wurde. Doch es klingen auch jetzt noch andere Saiten an. Nachdem Joh. Gerhard im 7. Kapitel seines locus von der Kirche die verschiedenen Ursachen aufgezählt hat, um deretwillen die wahre Kirche die unsichtbare heißt, führt er anhangsweise als Nebengrund folgendes an [2]): „Weil die Kirche nicht nur von den Weltreichen, sondern auch von den häretischen Gemeinschaften an Gütern, Glanz, Macht und Einfluß übertroffen wird und darum nicht nach ihrem äußeren Ansehen zu beurtheilen ist, aus dieser Ursache nennt man sie die unsichtbare, d. h. ein armes verachtetes Häuflein. In diesem Sinne ist aber die Kirche nicht immer gleich unsichtbar, d. h., sie ist nicht immer so gedrückt und verachtet, ihr Zustand ist vielmehr ein wechselnder wie der des Mondes. Bald ist sie durch Verfolgungen beengt oder von Häresien umwölkt, bald erfreut sie sich sicherer Ruhe und strahlt in Lehrreinheit." Was hier Gerhard nur so nebenbei zur Erklärung des Prädicats der Unsichtbarkeit und ohne zu bemerken, daß er sich einer Subjectverschiebung schuldig mache, anführt, das leistet ihm in der Controverse mit Bellarmin den allergrößten Vorschub. So wie er durch die Bemerkung in die Enge getrieben wird, die Kirche müsse doch wahrnehmbar sein, weil man sich sonst nicht ihr anschließen könne, beschränkt er

---

sed universali ecclesia hoc praedicari, ut nulla particularis eccl. de se praedicare possit quod sit una illa ecclesia.

[1]) Krauß a. a. O., S. 86.

[2]) Tom. XI, p. 85.

flugs die Unsichtbarkeit auf zwei Punkte: die Kirche heiße so 1) weil man die wahren Christen nicht an äußerlichen Merkmalen von den Heuchlern unterscheiden kann, 2) weil die Kirche nicht immer äußerlich glänzt, und an keinen bestimmten Regierungssitz (sagen wir an keine besondere Verfassung) gebunden ist [1]). Sie befindet sich, sagt er, ihrem Haupte ähnlich, in zwei Ständen, im Stand der Erniedrigung, wenn sie äußerlich oder innerlich zu leiden hat, im Stand der Erhöhung, wenn sie im Besitz einer sicheren Leitung, eines orthodoxen Lehramtes und einer geläuterten Cultusordnung befindet [2]). Im letzteren Falle ist die Kirche eigentlich sichtbar [3]), im ersteren ist sie es wohl auch, aber nur für einen beschränkten Kreis [4]), denn sie besteht dann nur aus den wenigen, der Welt verborgenen treuen Bekennern der Wahrheit [5]). Was damit für den Kirchenbegriff gewonnen wird, liegt auf der Hand.

Und so hätten wir uns nun einen Weg gebahnt zu Musäus und, allerdings in großen Umrissen, die Fäden aufgezeigt, durch die er mit der reformatorischen Anschauung zusammenhängt. Darin ist er freilich ein Kind seiner Zeit, daß er als die eigentliche Kirche, wie Hutter, Gerhard und die anderen, die ideale Gemeinschaft aller wahren Frommen bezeichnet. Daneben stellt er als uneigentlich sog. Kirche die Gemeinschaft der wahren Christen mit Einschluß der beigemischten Heuchler. Ist nach der ursprünglichen reformatorischen Idee schriftgemäße Verkündigung und entsprechende Sacramentsverwaltung Merkmal der Kirche, so ist es hier das schriftgemäße Bekenntnis. Das ist nun freilich ein Abfall und wirkt störend auf den ganzen Verlauf der Untersuchung, man erinnere sich jedoch, daß bereits in der Augsburgischen Confession neben Predigt und Sacrament der Consensus in der Lehre von den

---

1) p. 137. 139.

2) p. 109.

3) . . . in eccl. visibili, id est, in florente et conspicuo coetu vocatorum.

4) Aliquando ab omnibus, quandoque vero a paucis conspici potest, p. 140.

5) p. 102. 135. 141. 153 u. ö.

Gnadenmitteln tritt. Von dieser uneigentlich sog. Kirche unterscheidet Musäus zum dritten die rechtlich verfaßten und confessionell getrennten Kirchentümer, und wie sich jene zu diesen, also die wahre, obschon gemischte Kirche zu den Gesellschaften, die nach menschlichem Urtheil und Recht Kirchen heißen, verhalte, das ist für ihn, das ist auch für uns die große Hauptfrage.

Die hohe Bedeutung des Werkes des Musäus über die Kirche ist schon wiederholt rühmend anerkannt worden [1]). Es ist freilich kein Buch, das man nur zu durchblättern braucht, um zu wissen, „was der Verfasser will", wie man heutzutage die Bücher haben möchte, sondern muß gelesen werden. Für den Leser aber, der es nicht scheut den mühevollen Gang der weitausholenden nichts vernachläßigenden Argumentation zu verfolgen, ist es nicht nur ein Meisterwerk ruhiger, ehrlicher, scharfsinniger Polemik, sondern es bietet ihm auch für das positive Verständnis des Dogma's eine Fülle von Materialien wie keine andere Schrift seit Luther. Möge die folgende Darstellung davon überzeugen! Den letzterwähnten Vorzug verdankt aber das Werk hauptsächlich folgendem Umstand. Während die Dogmatiker um ihn herum sich immer mehr daran gewöhnten, die Lehre von der Kirche in's Blaue hinein, d. h. ohne Bezugnahme auf die Wirklichkeit zu construiren (man vergleiche nur die so überaus dürftige und nichtssagende Darstellung, die Calov gibt), geht Musäus auf die thatsächlichen Verhältnisse ein und schaut bestimmten Fragen bestimmt in's Auge. Hier einige Angaben über die Veranlassung seiner Schrift.

Als in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts die Jesuiten ihre blutigen Triumphe in Deutschland feierten, erlebten sie auch einige wenige Siege auf dem Weg der Controverse. Dahin gehört der Uebertritt des Württemberger Geistlichen Johannes Kircher [2]). Vier Jahre nach seiner Conversion veröffentlichte dieser zur Recht-

---

[1]) Vgl. Gaß, Gesch. d. protest. Dogmatik I, 346—356. Krauß a. a. O., S. 90—93.

[2]) Vgl. Werner, Gesch. der apologetischen und polemischen Literatur IV, 732. Bischof Räß, Die Convertiten V, 546 ff.



fertigung seines Schrittes eine kleine Schrift [1]), in welcher er sich bemühte hauptsächlich die Unzuverläßigkeit der lutherischen Kirche als Heilsinstitut darzuthun, und welche, wie es scheint, in Süddeutschland nicht ohne Eindruck blieb. Sogleich traten ihm zwei hervorragende evangelische Theologen entgegen, Johann Georg Dorsche [2]) und Abraham Calov [3]). Der Herzog von Württemberg, Eberhard III., dem ersterer seine Zurechtweisung Kirchers gewidmet hatte, forderte lange vergeblich die katholischen Theologen seines Landes zu ihrer Widerlegung auf. Endlich 1653 trat, beauftragt durch den Abt von Elchingen und unter dessen Namen, der Dillinger Professor Heinrich Wagnereck zu Gunsten des inzwischen verstorbenen Convertiten auf den Plan [4]). Dorsche hatte unterdessen ebenfalls das Zeitliche gesegnet. Allenthalben erhoben sich Stimmen zu seiner Verteidigung, keiner faßte jedoch die Sache ernster und principieller auf, als der Jenenser Professor, unser Johannes Musäus. Zunächst schrieb er zwei sehr umfangreiche Dissertationen [5]) (die zweite in zwei Abtheilungen), die er nach der seltsamen Sitte der Zeit unter dem Namen des Doctoranden M. Justus Künnecken 1657 veröffentlichte. Als zwei Jahre darauf ein anderer Apostat, der Jesuit Veit Erbermann (Lehrer zu Würzburg und Mainz) die gedrungene Argumentation des Musäus zu durchbrechen gesucht hatte [6]), verarbeitete dieser seine Dissertationen zu einem umfangreichen Tractat über die Kirche [7]). Nicht nur Wagnereck und Erbermann werden hier in

---

1) Aetiologia, in qua migrationis suae ex lutherana synagoga in eccl. cath. causas exponit . . . Wien 1640.

2) Kircherus devius, sive hodogeticus cathol. Strassburg 1641.

3) Examen aetiologiae. Rostock 1643.

4) Joan. Abbatis Elchingensis Anti-Dorschaeus. Dill. 1653.

5) Disputat. de natura et definitione ecclesiae. Wir citiren sie, da sie nicht paginirt sind, nach den §§. Vgl. über diese Fehde Aug. et Al. de Backer, Bibl. des écrivains de la comp. de Jésus III, 750 sqq.

6) Anti-Musaeus, sive parallela eccl. verae et falsae. Würzb. 1659. Gegen ihn hat Musäus auch die Ernestinische Bibel verteidigt.

7) Tractatus de ecclesia. Jena 1671. Pars I (650 S.) et II (605 S.). Wir citiren nach den Seiten.

gründlicher Weise abgefertigt, seine Polemik berücksichtigt die vorzüglichsten Controversisten der Zeit Gregor de Valencia [1]), Adam Tanner [2]), Verfasser einer gewaltigen theologia scholastica und einer Anatomie der Augsburgischen Confession, Lorenz Forer, Kanzler der Dillinger Academie [3]), die holländischen Gebrüder Peter und Hadrian Walenburch [4]), den Augustiner-Eremiten Augustin Gibbon [5]) und viele andere. Die Art der Polemik bestimmte die Methode seiner Verteidigung des Protestantismus. Mit Fragen wie die: Wo war die lutherische Kirche vor Luther? suchten die Gegner die Evangelischen in Verlegenheit zu setzen. Musäus geht in diese Einwendungen ein und dies gibt seinen streng wissenschaftlichen Untersuchungen einen concreten Charakter.

Bekämpft Musäus den Exclusivismus der römischen Kirche [6]), so will er auch von dem oberflächlichen Unionismus nichts wissen, als dessen Vertreter Marcus Antonius de Dominis erscheint [7]). Venediger von Geburt, 1602 zum Erzbischof von Spalato und Primas von Dalmatien und Croatien ernannt, kam dieser mit den Jesuiten in Conflict, suchte vor der Inquisition in England Zuflucht und trat 1616 zur anglikanischen Kirche über. Im folgenden Jahre veröffentlichte er sein bedeutendstes antirömisches Werk De republica ecclesiastica, in welchem

---

[1]) Jesuit zu Ingolstadt, † 1603. Schrieb eine Analysis fidei.

[2]) † 1632 oder 1635.

[3]) † 1659. Von ihm u. a. Symbolum luther. collatum cum symbolo apostolico 1622. Manuale Lutheri 1628. Umbella fatuo lumini accensa 1650. Ubinam ante Lutherum protestantium eccl. fuerit 1653.

[4]) Tractatus de controversiis. Colon. 1670.

[5]) Luthero-Calvinismus, schismaticus quidem sed reconciliabilis. Erfurt 1643.

[6]) Erwähnen wir, daß auch der berühmte Straßburger Kirchenhistoriker Bebel sich an dem Kampfe durch eine Reihe von Dissertationen betheiligte (1669—1682).

[7]) Ueber ihn Franck, Gesch. d. protest. Theol. I, 422. Gaß a. a. O. II, 26 ff. und Wolters in der Realencyklopädie (2. Aufl.) I, 476. Vgl. Holtzmann, Kanon und Tradition, S. 40.

er das Primat als die Quelle alles Unheils in Welt und Kirche, den Episkopalismus unter der Suprematie des weltlichen Regimentes, wie er ihn in England kennen gelernt hatte, als die wahre gottgewollte Verfassung darstellt, alle Confessionen sonst für gleichberechtigt erklärt, die dogmatischen Gegensätze leugnet oder zu vermitteln sucht, und Einigung auf Grund der altkirchlichen Symbole empfiehlt. Schon nach sechs Jahren kehrte Antonius zur römischen Kirche zurück. Er starb trotz seiner Abbitte im Kerker. Wir brauchen nun nicht zu fragen, wie Musäus dazu kam, eine im Anfang des Jahrhunderts erschienene Schrift, die wohl ihrer Zeit Aufsehen erregt, aber durch die Abschwörung ihres Verfassers den Werth eines persönlichen Zeugnisses verloren hatte und gewiß wenig mehr gelesen wurde, so gründlich zu widerlegen. Seine Streiche sind nach Helmstädt gerichtet, wo ja einige der Hauptideen des Antonius zum Grunde einer neuen theologischen Richtung gelegt worden waren. Die Form, in die er seine Bekämpfung des Synkretismus kleidet, ist ein Beweis mehr für die Milde seiner Gesinnung, in welcher er sich auch später nicht nehmen ließ, von dem „seligen" Calixt zu reden. Noch ist zu bemerken, daß von den ihm so aufsäßigen Wittenbergern, in dem Kampf zwischen Luthertum und Gnesio-Luthertum, der damals geführt wurde, seine Lehre von der Kirche, so viel uns bekannt ist, nicht angefochten worden ist.

2. Die Abhandlung des Musäus.

Die Bedingungen, unter welchen die Kirche sichtbar wird, will Musäus erörtern. Es kann natürlich für ihn hier nicht die Rede sein von der wahren Kirche im Vollsinn des Wortes, denn diese ist die Gemeinschaft der Gläubigen und also ihrem Bestande nach so unsichtbar wie der gemeinschaftbildende Glaube. Nach der landläufigen römischen Auffassung ist die Kirche die Gemeinschaft der Bekenner. Das Bekenntnis kann aber ein erheucheltes sein, es verträgt sich mit unchristlicher Gesinnung, mit Zugehörigkeit zum Reich des Bösen, und ist also nicht geartet, das Wesen des Reiches Christi im Gegensatz zu dem Satans zu bezeichnen [1]). Dem wird

[1]) I, p. 152.

nicht abgeholfen, wenn man mit Bellarmin die wahren Bekenner die Seele, die Heuchler den Leib der Kirche ausmachen läßt. Denn die Vergleichung ist falsch, die Seele der Kirche ist der Glaube und der Leib besteht aus denen, die der Seele als Organ dienen, aus den Gläubigen. Das haben selbst katholische Theologen gefühlt, Musäus zählt mehrere auf [1]), die ganz wie wir den Glauben als Bedingung der Zugehörigkeit zur Kirche fordern, nur nennen sie Glauben jede Zustimmung zur Offenbarungslehre, auch wenn dieselbe allein durch die Autorität der Kirche oder durch einen Vernunftschluß des Menschen ohne Mitwirkung des heiligen Geistes entstanden ist, und also auch ohne Früchte des heiligen Geistes, ohne neues Leben und gute Werke bleibt, und suchen damit plausibel zu machen, daß auch Unbekehrte zur Kirche gehören. Ganz ähnlich hat erst vor kurzem das Vatikanum [2]) die Meinung verdammt, als sei der todte Glaube keine Tugend und für das Heil des Menschen wirkungslos. Musäus verwahrt sich auf's entschiedenste gegen diese Weitschaft des Begriffes des Glaubens [3]). Der seines Namens würdige Glaube ist nimmermehr bloß Annahme gewisser Glaubensartikel, sondern Vertrauen auf den Erlöser, und als solches etwas übernatürliches [4]). Es ist naturgemäß, „Menschen, deren Autorität man anerkennt und bei denen man keine Täuschung befürchtet", Gehör zu geben, der wahre Glaube ist aber nicht durch Menschenzeugnis bestimmt, sondern fußt auf göttlicher Offenbarung, auf dem Worte Gottes, das sich, vermöge der ihm eignenden Geisteskraft dem Gewissen des Menschen selber als solches bezeugt. Aus Christi Geist geboren ist er Gemeinschaft mit Christus [5]), Theilnahme an den in ihm Fleisch gewordenen neuen Lebenskräften, und also nichts todtes, nichts

---

[1]) I, p. 15. Es sind Suarez, Tanner, Gregor von Valencia und Joh. von Turrecremata.

[2]) Constit. de fide, cap. VIII.

[3]) I, § 5 sqq.

[4]) Nach dem scholastischen Grundsatz, daß das Object die Natur der Handlung bestimmt (natura et specifica ratio actuum dependet ab objectibus formalibus), S. 21.

[5]) I, p. 7 sqq.

unfruchtbares. Gläubige sind Heilige, der Glaube ist ein Theil der ethischen Vollkommenheit des Christen, oder seiner Heiligkeit [1]), und zwar die Wurzel derselben, das Princip neuer geistiger Regungen und Entschlüsse, der Liebe zu Gott und zum Nächsten. Der Glaube, so wird weiterhin noch einmal ausgeführt [2]), hat ein frommes Leben zu seiner nothwendigen Folge. Denn er ist durch den Geist der Heiligung erzeugt; er ist zweitens nicht weniger Bestimmtheit des Willens als des Erkenntnisvermögens, so daß der Geist nur das als wahr erkennt, was der Wille als gut begehrt; er ist drittens seinem Gegenstande nach Vertrauen auf Christum und auf Gott den Vater, also zugleich Zustimmung zum göttlichen Heilsrathschluß, d. h. Liebe, und Erwartung zukünftiger Güter oder Hoffnung, das christliche Verhalten in seinen Hauptbeziehungen; endlich viertens bewirkt der Glaube die Rechtfertigung und die Aufnahme in die Kindschaft Gottes, diesem neuen Verhältnis muß aber der Mensch durch eine neue Gesinnung entsprechen. Nur der so geartete Glaube ist es, der zum Glied der Kirche macht. Ist die Kirche wirklich Christi Leib, so kann niemand ihr zugehören, der nicht mit Christus in moralischer Verbindung steht [3]). Dann ist aber die Kirche die Gemeinschaft der lebendigen, werkthätigen Christen.

Aus dieser Darlegung erhellt auf's klarste, welches christliche Interesse durch die Lehre von der wesentlichen Unsichtbarkeit der Kirche salvirt werden soll. Es handelt sich hier nicht bloß um die Kirche, sondern um die Innerlichkeit, Geistigkeit und Göttlichkeit des Christentums überhaupt. Denn es gelingt der römischen Lehre die Kirche zu versichtbaren, nur indem sie den Glauben veräußerlicht, d. h. für die Zugehörigkeit zur Kirche, nicht wie wir den speciellen Glauben fordert, die mit der sitt-

---

[1]) p. 10: fides pars sanctitatis.

[2]) p. 48 sqq.

[3]) p. 39: eccl. constituit cum Christo corpus moraliter unum, cujus unitas absque morali animorum conjunctione cum Christo, qua ei ut redemptori, capiti et duci suo addicti sunt, stare non potest. Cfr. I, § 17.

lichen Erneuerung unzertrennlich verbundene Hingabe des Willens an den Erlöser, sondern sich mit dem allgemeinen Glauben begnügt, d. h. mit der Unterwerfung des Verstandes unter eine anerkannte Autorität, mit einem Glauben, der das Gewissen, das Herz, die Stellung des Menschen zu Gott, unberührt läßt, aber allerdings, im Gegensatz zu jenem, gewissermaßen constatirbar ist. Ernst gesinnte katholische Theologen machen darum ihre Reserven. Cornelius a Lapide[1]) gesteht zu, daß dieser Glaube nicht der rechte ist. Doch soll er als untergeordnete Form des religiösen Lebens einen gewissen Werth haben und die unvollkommenen Glieder der Kirche bezeichnen, wie der wahre Glaube die vollkommenen. Arriaga[2]) läßt den Habitus der Liebe und der Hoffnung mit dem des Glaubens gleichzeitig eingegossen werden, behauptet aber daneben, daß, weil diese Zugehörigkeit von Glauben und Tugend im Willen Gottes, nicht in der Natur der Dinge begründet sei, durch göttliche Zulassung und ausnahmsweise der eine doch ohne die andere bestehen könne, und beruft sich hiefür auf 1 Kor. 13, 2. Musäus hält dagegen fest, daß der todte Glaube gar keinen Werth hat und daß die Trennung von Glauben und Liebe in der angeführten Stelle, wie im vorhergehenden Vers das Reden mit Engelzungen, als eine bloße Supposition zu fassen ist.

In welch einem seltsamen Widerspruch bewegt sich doch die katholische Polemik! Während sie im Artikel von der Rechtfertigung auf's eifrigste bemüht ist, die evangelische Unterscheidung von Glauben und Werken zu verneinen, sucht sie in der Lehre von der Kirche die Möglichkeit einer förmlichen Trennung beider zu begründen! Während die evangelische Lehre dem Glauben allein die Rechtfertigung zuschreibt, jedoch mit der Clausel, daß thatsächlich der Glaube nie allein, nie ohne Liebe ist, legen katholische Theologen einem Glauben religiöse Bedeutung bei, der in Wirklichkeit, wenn auch anormalerweise, ohne Tugendfrüchte ist! Anormalerweise? Musäus meint vielmehr beweisen zu können, daß es nach der Consequenz der römischen Lehre gar keinen anderen

---

1) I, p. 36 sqq.
2) p. 57 sqq.

Glauben geben kann als dieser todte, geistlose, schlecht natürliche. Denn es ist katholische Lehre (wofür namentlich Aug. Gibbon den Beleg gibt), daß bei der Entstehung des Glaubens wohl innerlich, in Bezug auf Verstand und Wille des Menschen, die Mitwirkung der Gnade erforderlich ist, nicht aber in Bezug auf das, was dem Menschen als Gegenstand des Glaubens vorgehalten wird und ihn von außen zum Glauben bestimmt [1]). Darauf antwortet Musäus treffend, daß, was sich natürlicherweise dem Geiste aufdrängt, nicht übernatürlicherweise geglaubt werden kann. Die Beeinflussung unserer Geisteskräfte durch die Gnade ist nur dann vonnöthen, wenn die geforderte Entscheidung unser Vermögen übersteigt. Nun rühmen die Römischen dies als einen Hauptvorzug ihres Kirchenwesens, daß es die Heilswahrheit in allgemein menschlicher Weise glaubwürdig mache. Die Gnade ist also bei ihnen etwas durchaus entbehrliches und der Glaube ein Act der Vernunft, weiter nichts! Uebrigens hat Musäus den Satz, daß der wahre göttliche Glaube sich nur auf übernatürlich Geoffenbartes, nicht auf evidente Vernunftwahrheiten beziehe, auch gegen Calov zu verteidigen [2]). Die lutherische Scholastik ist rationalisirend wie die römische!

Also unsichtbar ist die wahre Kirche. Die Thatsache, daß die Kirche nach Ephes. 4 organisch gegliedert ist, macht diese Behauptung nicht hinfällig. Denn es ist zu unterscheiden zwischen der Zugehörigkeit zur Kirche in der Eigenschaft eines amtlichen Organs und der wirklichen Gliedschaft. Daß jene kein Anrecht gibt auf diese, erhellt aus Matth. 7, 21 ff. [3]). Diese Kirche ist Christi Leib, der Gegenstand seiner versöhnenden und erneuernden Wirksamkeit [4]). Ihr kommen die Prädicate der Einheit (im Doppelsinn von Einigkeit und Einzigkeit), der Heiligkeit (nicht bloß durch Zurechnung), der Katholicität und Apostolicität zu, so wie die Ver-

---

[1]) I, p. 20 sqq.

[2]) Vgl. der Jenischen Theologen Erklärung (1676), S. 111 ff. Quaestiones de syncretismo (1679), p. 28.

[3]) I, § 41 sqq.

[4]) I, p. 65 sqq. (influxus moralis et physicus).

heißung beständiger Fortdauer. Musäus erörtert weitläufig diese Bezeichnungen [1]); da sie jedoch nicht mehr, wie in der katholischen Lehre, die Merkmale aussagen, an welchen die wahre Kirche erkannt werden soll, sondern nur die Vorzüge, die ihr eignen und die sämtlich im Begriff Gemeinschaft der Gläubigen beschlossen sind, so hat die evangelische Dogmatik kein Interesse an ihnen, es sei denn ein polemisches und apologetisches.

Ist die wahre Kirche unsichtbar, so kann die erscheinende Kirche nur in uneigentlichem Sinne so heißen. Was sichtbar wird, ist stets eine Mischung von wahren und falschen Christen und verdankt den Namen Kirche nur der rhetorischen Figur der Synekdoche, welche von dem Ganzen aussagt, was von rechtswegen einem Theile bloß zukommt. Wie der Mensch ein Vernunftwesen genannt wird, obschon die Vernunft nur eine Seite seiner Individualität ist, so heißt diese Gemeinschaft Kirche, in Ansehung der in ihr befindlichen wahren Christen. Wir lassen Musäus diese Unterscheidung gegen Wagnereck [2]) und Erbermann [3]) rechtfertigen. Für uns scheitert sie an dem sachlichen Bedenken, daß das falsche Christentum so wenig etwas sichtbares ist als das wahre, und an dem formellen, daß mit uneigentlichen Begriffen der Dogmatik nicht gedient ist. Wir müssen jedoch diese Redeweise gelten lassen, um das Folgende würdigen zu können.

Diese Kirche im weiteren Sinne ist es, die sich in Particularkirchen theilt. Zwar könnte man auch, wie dies Musäus dem englischen Theologen Wilhelm Whitacker vorhält [4]), die wahre Kirche so theilen. Die Gläubigen eines Ortes bilden eine Sonderkirche im Gegensatz zu der Gemeinschaft der Gläubigen aller Orten. Ja Musäus kann sich diese Localgemeinden sogar als verfaßte denken, ohne an seinem abstracten Kirchenbegriff irre zu werden. Aber es ist ja nicht bloß der Raum, der die Gemeinden trennt, sondern auch und am allermeisten die Lehre. Lehrverschiedenheiten

---

[1]) I, p. 120 sqq.
[2]) I, § 67.
[3]) I, p. 196 sqq.
[4]) II, p. 84.

haben aber ihren Grund in der Abweichung von der rechten Lehre — die moderne Phantasie, daß die confessionellen Gegensätze sogar im Jenseits fortdauern sollen, war unserem Theologen fremd —, und da Irrtum nicht Sache der wahren Christen ist, sondern nur den ihnen beigemischten Ungläubigen zur Last fällt, so sind unsere dogmatisch getrennten Kirchen nicht Theile der wahren, sondern Erscheinungen der uneigentlich sogenannten Kirche [1]). Und nun kommt die große Hauptfrage: In welchem Verhältnis stehen sie zu derselben? Ist eine der bestehenden Sonderkirchen diese allgemeine Kirche in uneigentlichem Sinne? Oder sind es mehrere zusammen? Oder sind es alle zusammen? oder — gibt es noch eine Lösung? Dies soll untersucht und damit entschieden werden, bis zu welchem Grad der Berechtigung von einer allgemeinen sichtbaren Kirche die Rede sein darf.

Kann sich eine Sonderkirche den Namen der katholischen beilegen? Ja, antwortet unser Verfasser, wenn katholisch im Sinne von orthodox gebraucht wird, was ja nach dem altchristlichen Sprachgebrauch wol zuläßig ist [2]). Nun gibt es freilich keine Kirche, die orthodox wäre in der Weise, daß alle ihre Zugehörigen den rechten Glauben hätten, denn es ist ja angenommen, daß einer jeden sichtbaren Kirche Unheilige und Ungläubige beigemischt sind. Darauf kommt es an, welcher Bestandtheil der Kirche das Uebergewicht hat, ob die Gläubigen oder die Ungläubigen [3]). Ersteres ist dann anzunehmen, wenn in der Gemeinschaft Lehr- und Sittenzucht gehandhabt wird, wenn die kirchlichen Behörden in Lehre und Wandel richtig stehen, wenn auch die bürgerlichen Behörden und die Spitzen der Gesellschaft, jene durch Gesetze, beide durch ihr Vorbild das Christentum befördern und wenn infolge davon die Unheiligen sich aus Furcht oder Berechnung in der Verborgenheit halten. Ganz besonders kommt es auf das Ministerium an. Ist dasselbe rechtgläubig und in seinem Wirken ungehemmt, so ist die ganze Kirche für orthodox zu halten,

---

1) II, p. 43 sqq.
2) II, 1, § 11 sqq.
3) I, p. 190 sqq.

die falschen Christen verschmelzen sich dann mit den wahren zu einer Gesellschaft, die das Gepräge des wahren Christentums trägt und darum wirklich und wahrhaft Kirche (ecclesia absolute et simpliciter), freilich immer nur im uneigentlichen Sinne, heißen kann. Wenn umgekehrt die Falschgläubigen prädominiren, was dann vorauszusetzen ist, wenn Irrlehre und unchristlicher Wandel weder den bürgerlichen Strafen [1]) noch der Kirchenzucht verfallen, wenn die Gläubigen nicht mehr den Bekenntnisstand der Amtsträger zu bestimmen vermögen [2]), ja sich häretische Amtsträger gefallen lassen müssen und sich sonach nicht mehr äußerlich von den anderen unterscheiden. Dann ist die Kirche in einem corrupten Zustand und eine falsche Kirche. Wahr und falsch heißt also eine Kirche a parte potiori. Damit ist aber nicht gesagt, daß die eines guten Standes sich erfreuende Kirche auch in dem Sinne die wahre ist, daß es außer ihr nichts gäbe, was Kirche heißen könnte, noch daß die herabgekommene Kirche in dem Sinne eine falsche ist, daß sie gar keine Kirche mehr wäre. Katholisch in der Bedeutung von universal ist keine Einzelkirche, denn keine faßt alle Gläubigen aller Orten in sich, keine hat die Verheißung immerwährender Dauer. „Es ist Glaubensartikel, daß es auf Erden eine heilige allgemeine Kirche, die Gemeinschaft der Heiligen, gibt. Aber daß diese heilige allgemeine Kirche in den Schranken eines Kirchenwesens eingeschlossen sei, so daß sie außerhalb derselben keine Glieder mehr hätte, das ist kein Glaubensartikel, sondern eine schrift- und symbolwidrige Erfindung.“ [3]) Eine jede Gemeinschaft, in der sich

---

[1]) Man bemerke, daß Musäus sich einen normalen Zustand der Kirche ohne Hand-in-Hand-Gehen der geistlichen und der bürgerlichen Gewalt nicht denken kann. Ja er gibt bei Verderbtheit der Kirche die Hauptschuld denen, qui ad reipublicae gubernacula sedent und in fleischlicher Indifferenz die reine Lehre zwar nicht bekämpfen, aber auch nicht fördern. I, § 69.

[2]) Es kommt, wie später Musäus erinnert, bei dieser Bestimmung über den Charakter einer Kirche, nicht auf das numerische, sondern auf das moralische Uebergewicht einer Richtung an. Dies haben die penes quos est ministerium publ. suae quam mente tenent doctrinae conformiter constituere. I, p. 228.

[3]) Articulus fidei est dari in terris sanctam eccl. cath., communionem

wahre Christen befinden ist Kirche, auch wenn diese Christen nicht der tonangebende Theil sind, so daß die officielle Kirchenlehre und die kirchenregimentliche Praxis nicht das Gepräge des lauteren Christentums tragen [1]). Eine solche Kirche ist dann freilich eine falsche, aber nicht so, daß sie nur den Schein, nicht das Wesen der Kirche hätte, sondern umgekehrt, den Schein hat sie nicht, wohl aber das Wesen. Falsch bedeutet hier so viel als gefälscht, und steht der Bezeichnung wahr nicht contradictorisch, sondern, wie Musäus sich ausdrückt [2]), nur privativ entgegen, es wird damit ein Mangel an der Kirche ausgesprochen, nicht ihr aber der Charakter einer Kirche abgesprochen.

Aber befinden sich in jeder kirchlichen Gemeinschaft, auch in einer heterodoxen, wahre Christen? Wenn es wahr sein soll, daß orthodox und katholisch sich nicht decken, so muß die Möglichkeit dieses Vorhandenseins von wahren Christen in einer corrupten Gemeinschaft erwiesen werden.

Dies ist nun freilich ein befremdliches Unternehmen vonseiten eines Bekenners der Augsb. Conf., den Nachweis zu liefern, daß eine Gemeinschaft, in der Gottes Wort nicht rein gepredigt, die Sacramente nicht schriftgemäß verwaltet werden, nichtsdestoweniger Kirche ist. Aber dieser Aufgabe kann sich Musäus nicht entziehen, wie will er sonst das Dilemma zurückweisen, das Forer den Evangelischen stellt [3]): Sind reines Wort und Sacrament Kennzeichen der wahren Kirche, so gab es entweder während mehr denn tausend Jahren keine Kirche und ist also auch niemand in diesem

---

sanctorum. Sed illam eccl. cath. esse conclusam inter hosce cancellos ut extra eos prorsus nullas sui partes habeat, non est articulus fidei, sed commentum humanum, quod nec Scr. S. nec ecclesiae symbolum ullum tradit, aut credendum proponit. II, 129. Auffällig ist, daß Musäus hier seine Unterscheidung zwischen Kirche im engeren und weiteren Sinne nicht festhält.

[1]) I, p. 212 sqq. mit vielen ähnlichen Aussprüchen von Luther, J. Gerhard, Hunnius, Hutter und Zeäman.

[2]) p. 216. Ebenso Hollaz, bei Schmid, Dogm. der evang.-luth. Kirche, S. 448.

[3]) p. 219. Cfr. I, § 99.

Zeitraum selig geworden, oder die römische Kirche hatte reines Wort und Sacrament und wird also mit Unrecht angeklagt, fundamentale Irrtümer gehegt zu haben! Musäus antwortet mit Joh. Gerhard: Predigt und Sacramentverwaltung sind Merkmale der Kirche als solcher, reine Predigt und Sacramentverwaltung Merkmale der reinen Kirche. Kirche war die römische Gemeinschaft, aber eine corrupte. Es kann also eine Gemeinschaft zugleich zum Heil verhelfen und seelenverderbliche Irrtümer vortragen, zugleich Christo dienen und Belial, Jungfrau sein und Ehebrecherin? — Allerdings, entgegnet Musäus, man müsse nämlich unterscheiden zwischen dem Wesen der Kirche und ihrer zufälligen Erscheinung [1]), die Erscheinung kann in Widerspruch mit dem Wesen, und also dieselbe Gemeinschaft, die an sich Gottes Reich ist, ihrer Erscheinung nach des Teufels Reich sein. Wenn aber die römische Gemeinschaft Kirche war, haben sich die Evangelischen nicht in unberechtigter Weise, also zu ihrem Gericht, von ihr losgesagt? — Die Scheidung war ja keine absolute, nur von den Irrtümern und Irrlehrern, nicht von den wahren Gläubigen in der römischen Kirche haben wir uns getrennt!

Nach Forer tritt Erbermann in die Schranken [2]). Irrlehre vergiftet die Wahrheit, der sie beigemischt ist; eine von Irrlehren angesteckte Kirche ist demnach, trotz der Wahrheiten, die sie noch bekennt, außer Stand, wahren Glauben zu wecken. Dagegen behauptet Musäus: Nicht jede vorgetragene Irrlehre wirkt zerstörend und auflösend auf das Ganze der christlichen Verkündigung. Anstatt mit dem Gifte, das allerdings die Substanz, der es beigemischt ist, völlig ändert, möchte er die Irrlehre eher mit dem Blei vergleichen, welches einem edlen Metalle beigesetzt sein kann, ohne dessen Werth zu schmälern und so, daß es leicht von ihm geschieden werden kann. Wenn Jesus, der Matth. 16, 6 seine Jünger vor dem Sauerteige der Pharisäer gewarnt hat, sie Matth. 23, 3 ermahnt, „zu thun, was dieselben sagen“, so setzt er eben voraus, daß seine Jünger diese Scheidung zwischen dem Wahren

---

[1]) inter eccl. secundum se, et ea quae ipsi accidunt, p. 222.

[2]) I, p. 229.

und Falschen an der pharisäischen Lehre vollziehen. Er hätte nicht so reden können, wenn Irrtum und Wahrheit nur so verbunden sein könnten, daß, „wer den Nektar trinkt, das Gift mittrinken muß!“ Es gab 7000 Anbeter Jehova's in Israel zu einer Zeit, wo der gesamte Priester- und Prophetenstand dem Bal huldigte; es gab in Galatien rechtgläubige Christen, obschon Irrlehrer in den Gemeinden die Oberhand hatten, mitten in der vom Arianismus überwucherten Kirche wurde von einzelnen der wahre Glaube treu bewahrt! Wer wollte darnach behaupten, daß falsche Lehre und wahrer Glaube sich absolut ausschließen? Die Warnung vor Anhören der falschen Propheten und vor Verkehr mit Häretikern, auf die Erbermann sich beruft, wird damit nicht auf die Seite gestellt. Christus und die Apostel haben mit derselben solche Lehrer im Auge, an die wir durch keine Verpflichtung gebunden sind, während es sich hier um den Fall handelt, daß Irrlehrer die einzigen dem Christen zu Gebot stehenden rechtmäßigen Amtsträger sind. „Ist es mit einer Kirche so weit gekommen, daß Irrlehrer auf Mosis Stuhl sitzen, d. h. das öffentliche Lehramt versehen, so ist es erlaubt, sich an ein heterodoxes Amt zu halten (licet heterodoxorum uti ministerio), natürlich nur insoweit, als derselbe Gottes Wort vorträgt und Christi Sacramente spendet“ [1]. — Gibt es wahre Christen in einer irrgläubigen Gemeinschaft, so sind sie durch das irrgläubige Lehramt erzeugt, es sei denn, daß man sie, nach der Theorie der Schwarmgeister, ohne den Dienst der Gnadenmittel zur Wiedergeburt gelangen läßt. Erbermann wirft Röm. 10, 15 ein: „Wir sollen sie predigen, wo sie nicht gesandt sind?“ Allein solche Prediger sind nicht weniger als die anderen kraft ihres Amtes Christi Diener. Dann dienen sie zweien Herren? — Allerdings, aber nicht nach ihrem Personleben, das ist was Jesu Ausspruch für unmöglich erklärt, sondern nach der Seite ihrer natürlichen Begabung sind sie beides und können sie beides sein, Organe Gottes, dessen die Wahrheit und Organe des Teufels, dessen die Lüge ist [2].

---

[1]) I, p. 239.
[2]) p. 245.

Gestützt auf 2 Kor. 6, 14 behauptet Gibbon, daß, wer wissentlich mit Heretikern Gemeinschaft pflege, damit selber zum Ketzer werde [1]). Musäus ist dagegen der Ueberzeugung, daß ein Christ dies, unbeschadet seines Christentums, thun kann, vorausgesetzt, daß er die Gemeinschaft auf den objectiven Gebrauch der Sacramente beschränke [2]). Eine solche Gemeinschaft ist durchaus kein Beweis, daß man mit der häretischen Kirche in Allem, auch in den Häresien übereinstimmt. Man darf das Bekenntnis einer abgefallenen Kirche nicht für das Bekenntnis der gesamten Gemeinschaft, sondern nur für dasjenige der zufällig in ihr das Regiment führenden Irrlehrer halten [3]). Dem Befehl aber, sich von den Irrgläubigen zu scheiden, wird damit genügt, daß man sich innerlich von ihnen lossagt, wie schon Augustin die Donatisten belehrte, ist doch den Gläubigen eine wirkliche, auch äußerliche Separation oft gar nicht möglich [4]).

Wagnereck kämpft von einer anderen Seite an [5]). Für ihn ist nur ein in allen Stücken wahres und reines Gemeinwesen Kirche, weil, wie er sagt, alle Werke Gottes vollkommen sind. Diese Vollkommenheit nimmt Musäus für das Wort Gottes in Anspruch. Das Wort ist immer eine Kraft Gottes, selig zu machen, also immer vollkommen, auch wenn die Predigt, die es interpretirt und begleitet, nicht völlig rein ist [6]). Wird übrigens von der kirch-

---

1) p. 253.

2) Licet quandoque etiam vere fidelibus cum hereticis quandantenus communicare scienter, p. 257.

3) Praedicatio ab heterodoxis peracta non potest secundum se totam censeri professio eccl. totius, sed tantum partis praedominantis, non sanctorum scil., p. 261.

4) Neque enim ea semper eccl. conditio est, ut quum addicti falsis doctrinis non sancti praevalent, vere credentibus corpore exire liceat coetu in quo dominantur.

5) p. 268.

6) Unde nec efficacia ad hominum animos in melius mutandos filiosque Deo generandos verae Christi doctrinae per falsa ejus praedicationi admixta adimi potest, p. 272. Verbum Dei, cujus vi eccl. est fidelium mater, tum etiam est omni ex parte verum et

lichen Lehre Vollkommenheit verlangt, so muß man diese Forderung auch auf das kirchliche Leben ausdehnen, das wäre aber nichts anderes als die Häresie der Pelagianer und Katharer. Die Kirche ist heilig vermöge der Versöhnung, und zur Heiligkeit bestimmt vermöge des ihr anvertrauten Sacramentes der Wiedergeburt. Ihre sonstige Mangelhaftigkeit fällt dagegen nicht in die Wagschale. Eine verderbte Kirche hört so wenig auf Kirche zu sein, als der Mensch nach dem Fall aufhörte Mensch zu sein. Das Böse ist, wie Aristoteles sagt, nur immer am Guten.

Nun kommen wir auf Erbermann zurück. Dieser wäre bereit, eine theilweise gute Gemeinschaft als Kirche anzuerkennen, wenn die Guten in derselben tauften und predigten [1]). Ein echt donatistischer Anspruch! Ferner ist Erbermann der Gedanke zuwider, daß der Antichrist die Kirche Christi zu überwältigen im Stande sein soll. Wie wenn das nicht von den Propheten Alten und Neuen Testamentes vorausverkündigt worden wäre! Noch absurder dünkt ihn die Annahme, es können sich in einer vom Antichrist unterjochten Kirche wahre Christen befinden, die das Christliche in ihr vom Widerchristlichen zu unterscheiden vermögen. Entweder, sagt er [2]), sind diese Christen ungelehrt oder sie sind gelehrt. Im ersteren Fall geht ihnen das Unterscheidungsvermögen ab, im anderen Fall kann ihre bessere Erkenntnis nicht verborgen bleiben, sie müssen zeugen, protestiren, austreten. Das widerlegt Musäus folgendermaßen. Es gibt ein unmittelbares und ein mittelbares Unterscheiden des Wahren vom Falschen [3]). Dieses ist das Werk menschlicher Ueberlegung und Prüfung, jenes findet statt, wenn durch göttliche Fügung im Gemüth des Gläubigen die in der vernommenen Verkündigung enthaltenen Wahrheiten sich vor den mitgetheilten Irrtümern geltend machen und einen Eindruck hervorbringen, gegen welchen diese nicht aufkommen

---

purum, cum ejus praedicatio non est ex omni parte et puncto vera et pura. I, § 76.

1) I, p. 286 sqq.

2) p. 316.

3) Discretio directa et indirecta, p. 318.

können. So wird unbewußterweise das Wahre ergriffen und das Falsche abgelehnt, oder wenigstens jenes voran- und dieses zurückgestellt. Durch geheimnisvolle Wirkung der Gnade corrigirt und läutert sich im Herzen des Frommen ohne dessen Zuthun die durch Irrtümer getrübte und verzerrte Kirchenlehre und entsteht so richtige Erkenntnis bei mangelhaftem Unterrichte. Dies fand thatsächlich statt in der vorreformatorischen Kirche. Das Wort Gottes, das öffentlich vorgelesen wurde, übte auch hier seine Kraft über die Gemüther. Das apostolische Symbol, das in Gebrauch war, stellte dem Christen in kurzem Abriß die Heilsthatsachen vor Augen, und die menschlichen Zusätze und Misdeutungen blieben manchem unbekannt, anderen unverstanden, anderen gleichgültig. So kam's, daß wir bei manchen Gelehrten oder Ungelehrten im Laufe dieser Periode, ein Bewußtsein von der Sünde, von der Nothwendigkeit der Gnade und der Unzulänglichkeit der guten Werke finden, welches in merkwürdigem Contrast zur officiellen Kirchenlehre steht. Dann wurden in der römischen Kirche Dekalog und Vaterunser beibehalten, und viele durch sie über die abgöttischen Cultusformen zur wahren Gottesverehrung erhoben [1]). — Neben diesem gefühlsmäßigen um nicht zu sagen instinctmäßigen Erfassen der Wahrheit, wurde nun gewiß vielfach die römische Kirchenlehre von denen, die dazu tüchtig waren, geprüft und gerichtet, und hier entsteht die Frage, wie Männer, die mit klarem Geiste und vollem Bewußtsein das Falsche des römischen Systems erkannten, ohne sich der Verstellung schuldig zu machen, in dieser Kirche beharren und ohne sich zu versündigen dem Befehl, „aus Babel auszuziehen", Gehorsam verweigern konnten? [2]) Ehe Musäus diesen Einwand untersucht, bemerkt er, daß, wenn derselbe auch begründet wäre,

---

[1]) Setzen wir hinzu, daß unser Theologe diese wohlbegründete Theorie auch den Reformirten zugute kommen läßt. Die Lehre von der Universalität des Heils, welche die reformirte Theologie verwirft, ohne die es aber nach Musäus keine persönliche Heilsgewißheit geben kann, wird von den frommen Reformirten unbewußt festgehalten. Die Kenntnis, die sie von diesem fundamentalen Glaubensartikel haben, ist eine cognitio implicita et virtualis. Quaestiones de syncretismo, p. 61 sqq.

[2]) I, p. 366.

jedenfalls die, welche die Wahrheit festhalten, ohne die Abweichung der Kirchenlehre von derselben inne zu werden, also die unbewußt Unterscheidenden, nicht von ihm getroffen werden, so daß es also jedenfalls Rechtgläubige in einer irrgläubigen Kirche geben kann. Aber die anderen? Zu ihren Gunsten stellt Musäus den Satz auf, daß nicht jeder, der seinen Glauben zu bekennen unterläßt, ein Heuchler ist und daß nicht jeder, der mit Falschgläubigen in kirchlichem Verband steht, sich ihrer Sünde theilhaft macht. Das Gebot, zu bekennen und sich zu separiren, sei zwar wohl für alle Zeit aber nicht für alle Fälle verpflichtend [1]). Es sei nämlich mit den Scholastikern zu unterscheiden zwischen materiellem, d. h. sachlichem, und förmlichem Bekenntnis. Jenes geschieht durch Betheiligung am Gottesdienst und ist Pflicht, so oft es möglich ist, dieses nur dann, wenn die Ehre Gottes und des Nächsten Nutzen es erheischen, z. B. wenn man von der legitimen Obrigkeit zur Rede gestellt oder als Erwachsener getauft wird. Nun betheiligten sich die in der römischen Kirche befindlichen Gläubigen am Gottesdienst, sie bekannten also sachlich, und was sie bekannten, war ihr Christenglaube, nichts anderes, denn da der Zweck der religiösen Versammlungen der Cultus ist, so kann man den, der an ihnen theilnimmt, nicht im Verdacht haben, daß er alles billigt, was da gelehrt und gehandelt wird. Wurden sie nicht aufgefordert, förmlich Rechenschaft zu geben von ihrem Glauben, so sind sie entschuldigt, wenn sie es unterlassen haben. Und so kommen auch für den Befehl, „Babel zu verlassen", vor allem die Umstände in Betracht [2]). So lange die römische Kirche nicht völlig zweifellos als das mystische Babel erkannt wurde, fehlte die Nothwendigkeit, so lange es keine andere Gemeinschaft gab, die Möglichkeit einer Separation.

---

1) Praecepta de confitendo fidem et de exeundo Babylone affirmativa praecepta sunt. Quemadmodum autem praecepta affirmativa omnia, ita et haec obligant quidem semper, sed non ad semper, p. 367.

2) Mandatum de exeundo Babylone ultra possibile obligare non potest, p. 381.

Seit es eine evangelische Kirche gibt, lassen sich viele durch die Verläumdung, sie sei eine schismatische Gesellschaft, von dem Zutritt zu ihr abhalten. Man kann ihnen deshalb die Seligkeit nicht absprechen.

Bisher haben die römischen Controversisten mehr mit Schlagwörtern als mit wirklichen Argumenten die protestantische These bekämpft. Es sind dieselben Schlagwörter, die uns heute aus dem Munde der separatistischen Parteien entgegentönen und mit denen sie so viel Verwirrung anrichten. Wir haben deshalb den Nachweis für wichtig gehalten, daß die rigoristischen Grundsätze, auf die sich manche Lutheraner so viel zu gut thun, jesuitischen Ursprungs sind und vom wahren Luthertum entschieden zurückgewiesen wurden. Doch jetzt führt Erbermann ein dogmatisches Lehrstück in die Schlachtlinie. Er wirft die Frage auf, unter was für Bedingungen die Verkündigung Gnadenmittel ist, d. h. den Glauben zu erzeugen vermag. Musäus folgt ihm auf dieses Gebiet mit dem Behagen eines feinfühligen und schlagfertigen Dogmatikers und widmet der wichtigen, in der evangelischen Systematik leider gar vernachläßigten Untersuchung über die Zulänglichkeit der Offenbarungsvorlage (de propositione sufficiente) nicht weniger als vier Dissertationen.

Zur Entstehung des Glaubens sind nach dem katholischen Polemiker zwei Factoren thätig, die Offenbarung in ihrer göttlichen Uebernatürlichkeit und die Vorlage derselben durch Menschenmund. Die vorgetragene Wahrheit bestimmt zum Glauben, aber der Vortrag macht die Wahrheit glaubwürdig [1]). Letzteres trifft aber nur dann ein, wenn der Vortragende rechtmäßig zu diesem Werk verordnet ist, d. h. wenn er seine Berufung als Verkündiger des Wortes Gottes dem Statthalter Christi auf Erden verdankt. Nur in der gottgestifteten Kirche sind gottgesandte Prediger, und solche allein sind 1) von der den Glauben bewirkenden Kraft Gottes erfüllt, 2) befugt und berechtigt, im Namen Gottes Glauben zu

---

[1]) Scheeben (Kath. Dogm. I, 1. S. 269 ff.) unterscheidet präciser das judicium credenditatis (daß man glauben soll) von dem judicium credibilitatis (daß das Vernommene glaubwürdig ist).

fordern. Eine göttliche Autorität, im Doppelsinn von wirksamer Urheberschaft und rechtmäßiger Begründung, besitzt also bloß die römische Kirche. Nur in ihr kann darum der göttliche Glaube entstehen, außer ihr nur durch ein besonderes Wunder. Nach evangelischer Lehre muß nun allerdings die Offenbarungswahrheit durch menschliche Medien den Menschen übermittelt werden, die Leugnung einer solchen Vermittlung ist ja bekanntlich eine von den Reformatoren kräftig bekämpfte Verirrung. So fern es sich um gemeindliche Verkündigung handelt, muß der Prediger auch ordentlich berufen sein. Aber dies nur um der Gemeindeordnung willen, denn die Zeugungskraft und der Beweggrund des Glaubens liegen ausschließlich im gepredigten Worte, die Predigt selber ist nichts als das äußerliche Mittel, die menschliche Handlung, die den Zuhörer mit den Lebenskräften der Offenbarung in Contact bringt. Von ihrem Inhalt hat die Predigt ihre Kraft, nicht von der Person des Predigers, wie 1 Kor. 3, 5 lehrt. Legitime Anstellung ist demnach nicht unbedingt nothwendig. Bei der Offenkundigkeit der in der heiligen Schrift niedergelegten Wahrheit kann jeder sie lehrhaft reproduciren, ohne daß es einen denkbaren Grund gäbe, warum die Wahrheit im Munde eines nicht eigens Berufenen ihre Kraft verlöre. Sollten etwa Eltern und Erzieher ihre Pflegbefohlenen nicht ohne specielle päpstliche Befugnis im Glauben unterrichten können? Ist die Verkündigung nicht mehr als der naturgemäße Canal, das natürliche Durchgangsmittel der Wahrheit, so ist es nicht nöthig, daß der Verkündiger einen übernatürlichen Charakter habe. Nur für die ersten Zeugen der Offenbarung nimmt Musäus eine besondere Mitwirkung des heiligen Geistes an. Jetzt genügt menschlicher Forschungseifer, menschliche Kraft der rednerischen Wiedergabe und der allgemeine Beistand, den Gott fortwährend allen Creaturen zu Theil werden läßt [1]). Uebrigens

---

[1]) I, p. 402: humanae industriae est, nec supernaturale quicquam continet. Musäus übersieht die Charismen. Um seine Argumentation zu vollenden, müßte man nachweisen, daß der Besitz der Charismen nicht an Vocation und Ordination gebunden ist. Vgl. hierüber meine Schrift: Die Anfänge des katholischen Kirchenbegriffes, S. 21 ff.

gibt die rechtmäßige Berufung nur eine prekäre Garantie. Es gab Zeiten, wo zwei und mehr Päpste sich den Stuhl Petri streitig machten; wer war damals der wahre Inhaber der Kirchengewalt, und ist nicht vielleicht durch solche Vorkommnisse die Kette der Succession zerrissen? Wenn aber über den Absender Zweifel entstehen können, so wird damit auch die Legitimität des Abgesandten ungewiß. Ordentlich Berufene können factisch irrtümliches lehren; damit ist aber die Möglichkeit offen gestellt, daß ein Nichtberufener die Wahrheit rede, — ist die Berufung keine Bürgschaft, so ist der Mangel einer solchen kein Hindernis. Endlich läßt sich auch hier wieder gegen die römische Ansicht der Vorwurf des Donatismus erheben [1]). Denn sie leitet die Wirksamkeit des Gnadenmittels von der Person des Spenders ab. Erbermann meint zwar, es verhalte sich mit dem Wort nicht wie mit der Taufe. Aber es ist ein Herr, der beide Functionen verordnet hat, — rechtmäßige Anstellung ist entweder bei beiden oder bei keiner unerläßlich. Röm. 10, 14, die einzige Stelle, die der Gegner anführen kann, bezieht und beschränkt Musäus auf die apostolische Sendung.

Aber wie kann denn die evangelische Verkündigung ihren Zweck erreichen ohne die Glaubensmotive, über deren alleinigen Besitz die römische Kirche so stolz ist? Musäus kann diesen äußeren Zeugnissen für die Glaubwürdigkeit des Evangeliums nur einen pädagogischen und transitorischen Werth zuschreiben [2]). Er unterscheidet dreierlei Zuhörer: Gläubige, Halbgläubige und Ungläubige. Die ersten sind natürlich keines Beweises mehr bedürftig; ist ihr Glaube nicht ernst gemeint, so hilft nichts als sie den Ernst der Heilslehre fühlen zu lassen. Die zweiten gelangen nur dann zur vollen Erkenntnis, wenn sie von dem inneren Zusammenhang dessen, was sie verwerfen, mit dem, was sie annehmen, überführt werden. Die dritten endlich werden gewonnen, wenn ihre Gründe gegen die wahre Religion hinfällig geworden sind. Ueberall ist das bewegende, treibende, entscheidende etwas

[1]) p. 435 sqq.
[2]) p. 457 sqq.

innerliches, nicht etwas äußerliches. Aeußerliche Argumente können zum Glauben vorbereiten, aber nicht zum Glauben bestimmen [1]), oder der Glaube, den sie bewirken, ist ein schlecht menschlicher, ein günstiges Vorurtheil über die Wahrheit des Christentums, nicht aber wirkliche Zustimmung zu demselben, eine en bloc-Annahme der Offenbarungslehre, nicht aber thatsächliches Erfassen des Einzelnen, eine vernünftige Erwägung, nicht aber eine christlich-sittliche That. Diesen menschlichen Glauben meint Augustin, wenn er den bekannten Ausspruch thut, er sei nur durch die Autorität der Kirche bestimmt zum Glauben an das Evangelium gelangt. Von diesem Glauben sagt aber derselbe Kirchenvater ausdrücklich und wiederholt, daß er nur so lang Werth habe, bis die heiligen Schriften sich selbst dem Christen als Gottes Wort bewähren. Nun sind die Evangelischen von der Göttlichkeit der heiligen Schrift überzeugt, was brauchen sie andere Beweismittel und Glaubensmotive? Der Schriftbeweis überhebt sie des Kirchenbeweises [2]).

Uebrigens ist die römische Dogmatik in ihrer Schätzung der Offenbarungsvorlage in einem auffälligen Widerspruch befangen. Sie bekennt, daß der eigentliche Bestimmungsgrund zum Glauben, das motivum formale, die Offenbarung selber ist, zu welchem sich die den Glauben durch Kennzeichen der Wahrheit und Argumente für die Glaubwürdigkeit sollicitirende Vorlage der Offenbarung, die propositio sub signis et motivis credibilitatis als bloße Bedingung verhalte [3]). Daneben bemüht sie sich aber, das Werthverhältnis der zwei Factoren umzukehren und dem Vortrag mit seinen Beweismitteln die Hauptrolle bei der Entstehung des Glaubens beizulegen. Die kirchliche Verkündigung soll zwar nicht der

---

1) Sie bewirken den Glauben per modum conditionis, nicht per modum motivi sive objecti formalis. Vgl. Quaestiones de Syncretismo, p. 180 sqq.

2) I, 480.

3) So sagt auch Scheeben a. a. O., S. 318: „Die äußeren Zeichen sind so wenig an sich das innerlich bestimmende Motiv und der innerlich tragende Grund der Glaubwürdigkeit von dem Inhalt der Offenbarung, daß sie streng genommen nicht einmal Motiv und Grund der Gewißheit von der Thatsache der Offenbarung sind."

Grund des Glaubens sein, wol aber das einzige Mittel, wodurch mit dem Object zugleich auch der Grund des Glaubens dem Subject beigebracht werde. Oder es wird zugestanden, daß die Offenbarungswahrheit sich selbst empfehle, aber nur im allgemeinen; für die einzelnen Bestandtheile wird der Gläubige an das Zeugnis der Kirche gewiesen. *Arriaga* findet darum das Bekenntnis: „Ich glaube, weil die Kirche zu glauben befiehlt!“ ganz unverfänglich, wenn es von dem Vertrauen begleitet ist, daß die Kirchenlehre der Offenbarung entspricht [1]). Bei dieser Bedeutung der kirchlichen Vorlage muß natürlich derselben *Unfehlbarkeit* zugeschrieben werden. Man sagt zwar: Im Fall, daß die Vorlage irrtümliche Motive enthielte, würde Gott seine Mitwirkung versagen [2]). Aber das ist ja gerade römische Lehre, daß Gott bei der Erzeugung des Glaubens an die Motive der Glaubwürdigkeit gebunden ist! An was haftet nun diese Unfehlbarkeit? An der Person des Vortragenden oder an der Argumentation des Vortrags? Ersteres geht nicht an, denn wenn auch der Papst unfehlbar wäre, so kann dieser Vorzug doch nicht jedem einzelnen Lehrer der Kirche zukommen. Was das Zweite betrifft, so unterscheidet *Suarez* [3]) drei Arten von Glaubensmotiven. An erster Stelle steht die Wahrheit, Reinheit und Kraft der Lehre. Welch ein Cirkel! Die Wahrheit der Lehre soll ein Grund sein — für deren Wahrheit! Oder meint Suarez die Wahrheit, sofern sie dem natürlichen Verstand einleuchtet? Wie wenn die Dogmen, von denen man dies sagen kann, garantirten für die anderen, die der Vernunft zuwider sind? Sittliche Reinheit kommt auch philosophischen Systemen zu und Expansionskraft hat auch der Irrtum. In zweiter Classe steht die Menge der Zeugen, in dritter die Wunder, die in der Kirche und durch die Kirche geschehen. Diese Merkmale sollen die Glaubensmysterien als offenbar glaubwürdig (evidenter credibilia) erscheinen lassen, denn Gott könne, wie *Erbermann* meint, nicht zulassen, daß, was durch solche Zeug-

---

[1]) p. 501 sqq.

[2]) p. 536 sqq.

[3]) p. 574 sqq.

nisse begründet ist, unwahr sei. Aber er irrt sich, denn nach der Weißagung läßt Gott es wirklich zu, daß der Antichrist seine Lügen durch die kräftigsten Zeichen und Wunder stütze. Wer von solchen Beweggründen den Glauben ableitet, treibt offenbar des Antichrist Sache!

Erbermann ist es auch, der die letzte Consequenz dieses römischen Dogma's zieht. Er unterscheidet nämlich die Offenbarung als fortdauernde Selbstbethätigung Gottes, von der Offenbarung, die einmal geschehen und schriftlich niedergelegt ist (revelatio activa et passiva) [1]). Jene erste und höchste Offenbarung stellt sich dar in den kirchlichen Glaubensmotiven. Der höchste und zuverläßigste Glaubensgrund, das Wort Gottes, als ewige Manifestation Gottes gefaßt, ist — die übernatürliche Erscheinung der Kirche! Diese Autorität ersetzt jede andere, ja mit ihr verglichen, kann die heilige Schrift nur in abgeleiteter Weise (aequivoce aut analogice) Gottes Wort heißen! [2]) Nun sage man, wie sich dieses Glaubensmotiv von dem des Antichrists unterscheidet? Ist es nicht vorausgesagt, daß dieser das geistesmächtige Wunder der Vergangenheit durch das sinnenberückende Wunder der Gegenwart verdrängen werde?

Während die römischen Polemiker mit ihrer Ansicht von der Nothwendigkeit einer göttlichen Uebermittlung der Offenbarung auf solche Abwege gerathen, beharrt Musäus darauf, daß der wahre Glaubensgrund nichts anderes sei als die Thätigkeit Gottes, durch die er die geschichtliche Offenbarung zum Organ seiner Selbstbezeugung im Herzen der Gläubigen erhebe [3]), und damit auf unmittelbare Weise die Zustimmung des

---

[1]) p. 596.

[2]) „Nicht so wesentlich für die Würde und Vollkommenheit des Glaubens ist es dagegen, daß auch das materielle Dasein des äußeren Wortes Gottes und dessen Ursprung aus Gott auf Grund göttlicher Autorität angenommen und erkannt werde.“ Scheeben a. a. O., S. 299.

[3]) Concursus Dei supernaturalis revelationem divinam ad testificandum de semetipsa in hominum cordibus elevans, p. 535. Vis motiva, qua per se immediate (revelatio) intellectum in sui assensum supernaturalem movet, p. 547. Derselbe Gegenstand wird ausführ-

Menschen provocire. Dem Worte Gottes wohnt, vermöge göttlicher Mitwirkung, übernatürliche Gewißheit inne. Damit ist es eine Macht über die Geister und erzeugt einen Glauben göttlicher Art, der keiner menschlichen Beweismittel und Beweggründe bedarf nnd aller menschlichen Einwürfe spottet. Diesen Eindruck übt aber das Wort Gottes, in welcher Gemeinschaft es auch gepredigt werde, nie und nirgends ist es nach Jes. 55, 10 wirkungslos, auch dann nicht, wenn es durch menschliche Zustände entstellt oder durch unberufene Menschen gehandhabt wird. Damit ist aber die Nothwendigkeit einer göttlich privilegirten sichtbaren Kirche auf's neue abgewiesen.

Doch angenommen, daß die Gnadenmittel überall ihren objectiven Werth behalten, wird nicht ihrer Wirksamkeit im Gemüthe derer, die einer häretischen oder schismatischen Gemeinschaft angehören, der Riegel der Lieblosigkeit vorgeschoben? Das ist bekanntlich Augustins großes Argument. Musäus findet, daß der Kirchenvater hierin sich selbst widerspricht. Zeugt das Wort Gottes auch durch falsche Kirchen echte Kinder Gottes, so läßt sich nicht wohl leugnen, daß man auch in solchen Kirchen selig werden könne. Jedenfalls ist nicht einzusehen, wie in solchen Kirchen die unmündigen Täuflinge dem Gnadenmittel subjective Hindernisse entgegenstellen sollten? [1]) Und dann, wie viele einfältige fromme Seelen mag es in ihnen geben, die in der besten Meinung in diesen Kirchen verbleiben, absonderlich wenn die Trennung vor so langer Zeit stattgefunden hat, daß viele sich über ihre Veranlassung nicht mehr Rechenschaft zu geben vermögen, oder wenn die schismatische Partei so stark ist, daß sie mit einem Schein des Rechts den

---

lich erörtert im Tractatus de conversione (1661), p. 298 sqq. 441 sqq. und hier besonders nachgewiesen, daß die mit der Offenbarungsurkunde verbundene Ueberzeugungskraft sich auch auf solche Lehrstücke erstrecke, die nicht ausdrücklich und unmittelbar in der heiligen Schrift vorgetragen werden, sondern nur durch Deduction aus ihr gewonnen werden, daß also auch diese abgeleiteten Wahrheiten (wie die Dreieinigkeit) kraft göttlicher Wirkung geglaubt werden (quod fides sit discursiva) und demnach ebenfalls das Zeugnis der Kirche entbehren können.

[1]) II, p. 120, II, 2, § 58.

Vorwurf der Böswilligkeit auf die Gegner zurückwerfen kann! Gibt es aber wahre Christen auch in abgefallenen Kirchen, so steht fest, daß die katholische Kirche sich so weit erstreckt, als das Gebiet der Gnadenmittel [1]). Das heißt natürlich nicht, daß dadurch diese heterodoxen Kirchen zu katholischen Kirchen werden. Die Kirchen als solche sind und bleiben falsche, aber ihre rechtgläubigen Glieder helfen die katholische Kirche mitbilden [2]). Die katholische Kirche *ist* in diesen Gemeinschaften. Das ist nicht dahin einzuschränken, als hätten diese nur usurpatorisch einen Theil des Besitztums der wahren Kirche in ihrer Gewalt. Denn wie der Glaube das Wesen der Kirche als Gemeinschaft ausmacht, so die Gnadenmittel ihr Wesen als Anstalt oder als Mutter der Gläubigen. Wo also die Gnadenmittel sind, da ist die Kirche rechtmäßig und wesentlich. *Wagnereck* und *Tanner* deuten die Sache so: Die Taufe mache zum Glied der wahren, d. h. der römischen Kirche, auch wenn sie außerhalb dieser gespendet wird, wer also in häretischen Gemeinschaften zum Heil gelangt, werde im Grund doch nur als Glied der römischen Kirche, durch *ihren* Dienst und in *ihrer* Gemeinschaft selig [3]). Das ist jedoch ganz unzutreffend. Einer sichtbaren Kirche kann man nicht unsichtbarerweise angehören. Innerlich gehören solche Christen allerdings zur wahren katholischen Kirche, aber äußerlich — und darauf kommt es hier an — sind sie Glieder der Kirche, in der sie getauft worden sind. Denn die Gnadenmittel sind nicht bloß Organe der Wiedergeburt, sondern auch Kennzeichen der äußeren Gesellschaft [4]). Sie zeugen also den Menschen nicht bloß für die wahre Kirche, sondern versetzen ihn auch gleich in eine Sonderkirche. Ihrer göttlichen Wirksamkeit nach gehören die Gnadenmittel der wahren Kirche an, ihrer menschlichen Verwaltung nach gehören sie der Sonderkirche und

---

1) Quousque salutis media, verbum Dei et sacramenta, in usu constituta se porrigunt. II, p. 116.

2) pertinent jure ad eccl. cath. et constituunt eam velut partes integrantes, p. 131. 139.

3) p. 159. Cfr. II, 2, § 70 sqq.

4) p. 177 sqq.

machen ihr zugehörig. Allerdings ist nachgewiesen worden, daß solche Christen die Irrlehren der Sonderkirche nicht theilen, aber ihr Dissensus ist ein innerlicher, verborgener; nach menschlichem Urtheil hören sie dadurch nicht auf, Glieder der Kirche zu sein, deren Glaubensbekenntnis sie sich unterordnen, von deren Amtsträgern sie sich bedienen lassen und an deren Sacramenten sie theilhaben. Wie seltsam übrigens, daß römische Theologen, die sonst für den evangelischen Begriff der Unsichtbarkeit der Kirche nicht Spott genug haben, hier eine über die heretischen Gemeinschaften sich erstreckende unsichtbare römisch-katholische Kirche statuiren! Als Zugeständnis, daß ihre Kirche denn doch nicht so sichtbar und greifbar ist wie die Republik Venedig oder die Stadt Wien, können wir immerhin diese Theorie willkommen heißen!

So ist denn wider alle Einwürfe festgestellt, daß auch außerhalb der rechtgläubigen und rechtmäßigen Kirche das Heil beschafft werden kann. Dann kann aber keine Kirche um der Vorzüge ihrer Lehre und ihrer Verfassung willen den Anspruch erheben, die katholische zu sein, denn: extra quam ecclesiam reperiuntur coetus alii in quibus detur salus, illa non est catholica [1]). Heilsgemeinschaft, Kirche ist auch ein corruptes oder abgefallenes Gemeinwesen. Man muß nämlich unterscheiden zwischen dem, was der Kirche wesentlich ist, und dem, was nur accidentell ihren Charakter bestimmt [2]). Damit eine Gemeinschaft Kirche sei, ist wesentliches Erfordernis 1) daß sie Gemeinschaft sei von Christgläubigen, 2) daß sie im Besitz der Gnadenmittel sei und 3) ordentlich berufene Amtsträger habe. Lehrreinheit aber und richtige Verwendung der Gnadenmittel gehören nicht zum Wesen der Kirche, sondern bilden einen zufälligen Vorzug, der einer Kirche zukommen aber auch unbeschadet ihrer Eigenschaft als Kirche fehlen kann [3]). Der siebente Artikel der

---

[1]) II, 2, § 46.

[2]) I, § 106.

[3]) Doctrina ratione praedicationis publicae pura non est de essentia ecclesiae. Puritas doctrinae est accidentalis, l. c. (mit Belegen aus Gerhard, Hunnius, Hutter u. a.). Cfr. § 124: Quamvis eccle-

Augustana ist dem nicht zuwider, denn zunächst ist die von ihm für die Kirche geforderte Lehrreinheit nach der Apologie auf die Fundamentalartikel zu beschränken, und sodann wird die Kirche in diesem Artikel nicht so definirt, wie sie jederzeit ist, sondern so wie sie sein soll und auch wirklich in den Perioden ist, wo keine Verfolgung ihre Entwicklung hemmt, wo keine schlechten Elemente ihre Klarheit trüben und sie also sich frei in ihrer angeborenen Würde und Schönheit entfalten kann [1]). Endlich entzieht sich der evangelische Theologe durch diese Lehre nicht das Recht, diejenigen zu misbilligen, die von der evangelischen Kirche zur römischen zurücktreten [2]). Wohl hat Christus seine Kirche inmitten des päpstlichen Antichristentums, aber sie ist verborgen und verborgen die Wirkung des heiligen Geistes, durch welche die Frommen daselbst in Stand gesetzt werden, dem Falschen das Wahre zu entnehmen. Kann man diese Kirche nicht sehen, so kann man auch nicht zu ihr übertreten. Was sichtbar ist, das ist die von Menschensatzungen so greulich zersetzte öffentliche Verkündigung dieser Kirche. Wer den sinnenfälligen Schritt einer Conversion thut, der tritt zur sinnenfälligen römischen Kirche und zu ihren sinnenfälligen Irrtümern über, er bekennt sich nicht zu den Gläubigen, die in ihr sind, nicht zu der Wahrheit, die auch hier nicht erloschen ist, sondern zu den falschen Christen, die das Regiment führen und zu dem Irrtum, der als officielle Lehre gilt und als solche den Convertiten ganz besonders eingeschärft wird. Er verfällt also

---

siae sit verbum Dei docere pure et sacramenta institutioni Christi per omnia conformiter administrare, aliunde haec ejus opera nonnunquam impeditur ut tamen ecclesia non statim desinat esse ecclesia. Unde ne definitio ecclesiae ita absolute acceptae augustior esset suo definito, simpliciter diximus Sp. sanctum esse in ecclesia efficacem per praedicationem verbi et usum sacramentorum, non considerato an per omnia ab erroribus pura sit praedicatio illa, nec ne.

1) Ecclesia qualis per se et sua natura est, quando nullis pressa persecutionibus, nullisque obtecta est corruptelis, sed in connaturali statu suo constituta plena gaudet libertate. § 109.

2) § 105.

dem Urtheilsspruch Gottes über alle die, welche den wahren Glauben verleugnen [1]).

In dieser Weise hat Musäus seine große Hauptaufgabe erledigt und wider eine Reihe Einwürfe den Satz festgehalten, daß keine Partikularkirche in dem Sinne die wahre sichtbare Kirche Gottes auf Erden ist, daß es außer ihr keine Heilsgemeinschaft gäbe. Es wäre natürlich ganz zwecklos, wollten wir die Stichhaltigkeit seiner Argumentation im einzelnen prüfen; wol aber dürfen wir die Principien würdigen und zur Würdigung empfehlen, welche seiner Beweisführung zu Grunde liegen. Auch hier ist es wieder in erster Linie die Innerlichkeit des christlichen Glaubens, die durch die gegnerische These verleugnet wird. Der Glaube wird veräußerlicht, wenn er an etwas äußerliches gebunden wird. Bei der Stellung, welche das römische Dogma dem Zeugnis der Kirche für die Entstehung des Glaubens beimißt, wird der Glaube herabgedrückt zu einem bloßen Verstandesschluß, zur menschlichen Annahme von etwas menschlich einleuchtendem. Mit ihren Motiven für die Glaubwürdigkeit des Offenbarungsmysteriums, entkleidet die Kirche dasselbe seiner Uebernatürlichkeit, sie setzt sich selber mit ihrer sinnlichen Erscheinung an die Stelle des transcendenten Glaubensobjectes und sollicitirt die Anerkennung der Menschen in keiner anderen Weise als wie jeder andere Gegenstand der empirischen Wahrnehmung. Diesem sinnlich bestimmten Glauben fehlt erstens die volle fröhliche Gewißheit, denn mag man die Kirche mit noch so hohen Prädicaten auszeichnen, mit noch so hohen Rechten ausstatten, sollte sie für jeden einzelnen Menschen und für jeden einzelnen Fall eine zuverläßige Glaubensbasis sein, so müßte nicht nur der Papst, sondern der letzte Priester und Katechet, ja die unterweisende Mutter unfehlbar sein und alles in ihr bis auf's einzelne das Gepräge der Göttlichkeit tragen. In der Wirklichkeit ist aber die römische Kirche so mangelhaft wie alles Sichtbare, jedem ihrer Motive zum Glauben steht ein Grund nicht zu glauben gegenüber, was als Manifestation Gottes

---

[1]) Qui hodie a nobis ad pontificios transeunt, illi non ad ecclesiam quae est sub papatu, sed ad ipsum transeunt papatum.

ausgegeben wird kann ebenso gut dazu dienen, das Widergöttliche zur Erscheinung zu bringen. Diesem Glauben geht zweitens der moralische Werth ab, den eine Willensthat nur dann hat, wenn sie rein auf Grund der innerlich dem Gewissen sich bezeugenden Wahrheit und im Gegensatz zu den aus der Sinnenwelt einwirkenden Bestimmungsgründen erfolgt. Damit geht er auch drittens der sittlich erneuernden Kraft einer solchen Entscheidung verlustig und es begreift sich, warum in der katholischen Lehre die Werke als ein zweites neben dem Glauben stehen. Doch es ist nicht bloß der römischen Kirche, sondern jeder Kirche, auch der wirklich rechtgläubigen, der Musäus das Recht abspricht, sich als dem Glauben unentbehrlich auszugeben. Wird an jeden einzelnen die Forderung gestellt, daß er jeden einzelnen Glaubensartikel in seiner Bedeutung verstehe und schätze, so wird der Glaube an eine Verstandesthätigkeit gebunden, zu der nun einmal nicht jeder befähigt ist, und wenn davon die seligmachende Wirkung des Glaubens abhängen soll, so wird der Glaube nicht minder als in der römischen Kirche zu einer äußerlichen Sache. Es gibt ein Fürwahrhalten aller Glaubensartikel, das mit einem unsittlichen Wandel bestehen kann und welches demnach ganz ohne höheren Werth ist, das hält Musäus fest, obschon die Wittenberger ihm genug zu fühlen gaben, daß er ganz dasselbe sage wie Calixt[1]). Es gibt dagegen ein seligmachender Glaube bei höchst mangelhaftem Glaubensbewußtsein, ein virtuelles Erfassen der Wahrheit, das durchaus nicht mit der Unkenntnis der Wahrheit auf gleiche Linie zu stellen ist, ein Ergreifen, dem das Begreifen fehlt, eine innerliche Rechtgläubigkeit, die vor Gott so viel gilt als die, welche äußerlich in dogmatisch genauen und vollständigen Aussagen zu Tage tritt. Mit dieser Thatsache kann eine engherzige Kirchlichkeit nicht bestehen.

Das zweite Interesse, das durch die zurückgewiesene Ansicht von der Kirche gefährdet wird, ist die göttliche Dignität der

---

[1]) Die angeführte Behauptung ist die 70. in der „verleumderischen Charteke" des Reinhard dem Musäus, die 56. im Consensus repetitus dem Calixt vorgehaltene Ketzerei.

heiligen Schrift als Gnadenmittel. Ist dieselbe wirklich Gottes Wort, d. h. authentischer Ausdruck und Ausspruch des göttlichen Heilswillens, so kann ihre Wirkung unmöglich davon abhängen, daß ihr Inhalt von besonderen Personen oder mit dem richtigen Verständnis vorgetragen wird. Nicht das erste, das wäre ja reine Theurgie wenn das Wort Gottes erst durch Menschen seine übernatürliche Kraft erhielte, nicht das zweite, denn wie wäre das übermenschlichen Ursprungs, was sich gegen menschliche Verkümmerung nicht zu behaupten im Stande wäre. Wir müssen vielmehr annehmen, daß das göttliche Offenbarungswort seine Kraft ausübt wo und wie es auch gepredigt wird, daß es sich selbst legitimirt, wenn der Verkündiger sich nicht legitimiren kann, und gute Gesinnung erzeugt, auch wenn die Weise, in der es an den Menschen kommt, eher geartet wäre das Gegentheil zu bewirken. Als Gottes Wort hat das Evangelium eine menschlich unberechenbare und unantastbare Wirksamkeit, die also auch nicht menschlich eingeschränkt, deren Umfang nicht dem Gebiet einer Kirche gleichgesetzt werden kann. Diese Wirksamkeit haftet aber nicht am Buchstaben der heiligen Schrift, denn dann würde ja auch der Protestantismus den Glauben an etwas äußerliches binden, sondern, wie Musäus lehrt, an der göttlichen Mitwirkung, am Gnadenbeistand des heiligen Geistes, den Gott dem Lesen und Hören der heiligen Schrift zugesagt hat [1]), und durch den die heilige Schrift ultra suam nativam et propriam vim kräftig und wirksam wird. Nicht die Formel „Gott spricht“ erzeugt den Glauben, sondern die thatsächliche Erweisung des Geistes und der Kraft. Nicht an sich ist die heilige Schrift Gnadenmittel, sie wird vielmehr erst durch Gott dazu erhoben, ihre Autorität ist eine äußere für die theologische Forschung, im Werk der Bekehrung ist sie eine rein innerliche [2]).

---

[1]) Quod vi suae ordinationis Deus sua gratia Scripturae S. semper adsit et quandocunque leguntur, vel docentur cum illis ad movendos animos concurrat. Der Jenischen Theologen Erklärung, S. 61. Im Folgenden wehrt Musäus die Verdächtigung ab, er lehre hierüber wie Rathmann.

[2]) Vgl. Quaestiones de Syncretismo die Frage De auctoritate Script.

Das Dritte endlich, wofür Musäus eintritt, freilich ohne dies geradezu auszusprechen, ist nichts geringeres als die Ehre Gottes, die dadurch verletzt wird, daß etwas sichtbarem, irdischem, menschlichem eine Vollkommenheit beigelegt wird, die nur dem Göttlichen zukommt. Die Behauptung, man könne nur auf Gefahr seiner Seligkeit in der Gemeinschaft einer corrupten Kirche bleiben, fordert eine sittliche Strenge, die den Verhältnissen, auf die man sie bezieht, im geringsten nicht entspricht. Es handelt sich um das sichtbare Kirchenwesen. Dies ist aber, wie alles Sichtbare, der Corruption als ihrem Gesetze verfallen. Will man consequent sein, so muß man sich continuirlich separiren. Will man in einer sichtbaren Kirche leben, so muß man darauf verzichten, an seine Kirche einen Maßstab zu legen, der sich nun einmal mit der Relativität ihrer Erscheinung nicht verträgt. Das Gebot, mit Ungläubigen und Falschgläubigen keine Gemeinschaft zu haben, gilt absolut nur von unserer Herzensstellung, von unserem Verhalten nur nach den Umständen. Hat man triftige Gründe oder ist man sonst genöthigt, in einer Gemeinschaft zu beharren, mit deren Gesamtrichtung man nicht einverstanden ist, so ist man berechtigt so weit nachzugeben, als es nöthig ist um zu bleiben, und als es möglich ist ohne sich selber zu versündigen, wobei am Ende ein jeder sein eigener Richter ist. Wer aber von Concessionen nichts wissen will und von kirchlichem Verhalten tadellose Correctheit, strenge Consequenz, unbarmherzige Entschiedenheit verlangt, der strebt für das menschliche Kirchenwesen eine Vollkommenheit an, die nur der unsichtbaren Kirche eignen kann, er überschätzt das Irdische in einer Weise, die das Göttliche beeinträchtigt, und verstößt damit wider das erste Gebot. Man muß überhaupt — dafür ist uns die Abhandlung des Musäus ein klassisches Beispiel — auf evangelischem Boden darauf verzichten, bei der Construction des Dogma's von der Kirche

---

unde dependeat? In der Frage über den Kanon eignet sich Musäus den Satz des Hunnius an: Quod epistola ad Rom. sit Pauli, habemus ex ecclesiae primitivae testimonio, quod autem sit sacrosancta, canonica et fidei regula, id non ex testificatione ecclesiastica sed κριτηρίοις internis habemus et discernimus, p. 235.



die Idee der Gemeinschaft logisch folgerichtig durchzuführen und in der kirchlichen Praxis auf ein stets logisch folgerichtiges Benehmen zu bringen, wie dies auf römischem Boden geschieht. Die evangelische Dogmatik muß Rücksicht nehmen, einerseits mit den objectiven Heilsthatsachen, anderseits mit den subjectiven Heilserfahrungen und darf das specifisch sociale Interesse nur so weit verfolgen, als das specifisch religiöse dabei nicht zu kurz kommt. Darnach darf auch die Ethik auf diesem Gebiet keine unbeschränkten Forderungen stellen.

Wir wenden uns nun zu der zweiten von Musäus bekämpften Ansicht. M. Antonius de Dominis bezeichnet die in Frage stehende Kirche als die präsumptive, weil sie ein gewisses Recht gibt, für die wahre Kirche gehalten zu werden, die sie freilich in Wirklichkeit nicht ist. Er definirt sie als die Gemeinschaft derer, die Christus im richtigen Glauben erfassen, diesen Glauben unter rechtmäßigen, d. h. von Christus eingesetzten Vorständen, bekennen und ihr Bekenntnis durch Theilnahme an den Sacramenten besiegeln [1]). Verwirklicht ist sie in der orthodoxen morgenländischen Kirche, der römischen und den verschiedenen rechtgläubigen evangelischen Kirchen, die also zusammen die wahre, sichtbare katholische Kirche auf Erden ausmachen.

Diese Auffassung ist bereits im wesentlichen durch das Obige widerlegt. Die katholische Kirche erstreckt sich in Wahrheit so weit als das Heilsgebiet und dieses so weit als die Gnadenmittel im Schwange gehen, also auch über die häretischen und schismatischen Gemeinschaften, so viel deren sind. Die Begriffsbestimmung des Irenikers ist also viel zu eng. Doch sehen wir davon ab und fragen wir, ob die genannten Kirchen in der That eine Gemeinschaft bilden? Dazu müssen sie in Liebe und Glaube verbunden sein [2]). Was die Liebe betrifft, so beruhigt sich M. Antonius mit dem Gedanken, daß es ja gewiß in den getrennten Kirchen viele mild gesinnte Leute gebe, die sich mit allen Frommen inner-

---

1) II, p. 100 sq.

2) p. 198 sqq.

sich eins fühlen, die Bannflüche hassen und nach einer allgemeinen Wiedervereinigung Verlangen tragen. Das mag der Fall sein, aber diese tolerante Gesinnung einzelner kann, weil sie eine verborgene ist, nicht in Betracht kommen, wo es sich um eine sichtbare Gemeinschaft handelt. Vor Gott mag die Gesinnung den Menschen entschuldigen, für menschliches Urtheil ist, wer einer Kirche angehört, die andere lieblos ausschließt, selber der Liebe bar, denn der einzelne Christ ist notorisch, was die Kirche ist, der er zugehört, wie umgekehrt die Kirche das ist, was notorisch ihre Glieder sind [1]). Aber sind es nicht gerade die Evangelischen, die den Bruch der abendländischen Kirche herbeigeführt haben? Nein, denn sie haben alles gethan, um den Frieden zu erhalten, ja, zuletzt darauf verzichten wollen, eine Reformation der gesammten Kirche zu fordern, wenn man ihnen nur erlauben wolle, in ihren Gemeinden die erkannte Wahrheit zu predigen und die Misbräuche abzuschaffen, in welchem Fall sie bereit gewesen wären, mit der übrigen Kirche in Zusammenhang zu bleiben und sich den Ordnungen derselben zu unterwerfen [2]). Sie trennten sich erst, als ihnen auch dieses Minimum billiger Forderungen verweigert wurde. Sie mußten sich trennen, um die Wahrheit nicht preiszugeben, die sie erkannt und öffentlich ausgesprochen hatten. Sie durften sich trennen, obschon die römische Kirche noch an den Fundamentalartikeln festhielt, denn Nichtfundamentales berechtigt zur Trennung, sobald es dem Glauben als Heilsbedingung aufgedrungen werden soll [3]), und sie konnten sich trennen ohne Schismatiker zu werden,

---

[1]) p. 210.

[2]) p. 251 sqq. Musäus beruft sich besonders auf Luthers Ausspruch in der Ermahnung an die zu Augsburg versammelten Geistlichen: Auf daß die heillosen Leute sehen, daß wir Friede suchen und an uns nicht mangelt, kann ich wohl leiden, daß sie Pfarrherrn- und Predigtstühle mit geistlichen Personen versorgen und also das Evangelion helfen handhaben; mir ist lieber der Mangel sei an ihnen denn an uns, und Gott hat wohl ehe durch böse Buben regiert und gutes gethan, und muß denken, es sei jetzt die Zeit, da Herodes zu Jerusalem das priesterliche Amt verkauft, die Römer auch, und bleibt dennoch Gottes Dienst und Wort (E. A. 24, 371).

[3]) p. 325.

denn die Schuld der Trennung fällt nicht auf die, welche diesen Schritt thun, sondern auf die, welche ihn veranlassen [1]).

Ist es nichts mit der Gemeinschaft der drei großen Kirchen, weil der brüderliche Verkehr (ohne Schuld der Protestanten) zwischen ihnen abgeschnitten ist, so läßt sich noch viel weniger vermittelst des Glaubens ein Band zwischen den getrennten Kirchen knüpfen [2]). Umsonst bemüht sich der Ireniker, ein Kriterium zu finden, um das fundamentale im Dogma vom unfundamentalen zu unterscheiden und die Lehrgegensätze der Kirchen zu unwesentlichen Differenzen herabzudrücken. Als fundamental will er nur das gelten lassen, was in der Schrift der Sache oder wenigstens dem Ausdrucke nach klar und deutlich vorliegt. Allein keine Schriftlehre ist so bestimmt ausgesprochen, daß sie nicht bei bösem Willen misverstanden werden könnte, keine ist so unklar und dunkel, daß sie nicht dem empfänglichen Gemüthe einleuchtete. Fundamental soll ferner das sein, was in den alten Symbolen bekannt wird oder von der alten Kirche einmüthig geglaubt wurde. Aber in den alten Symbolen werden wichtige Lehrartikel theils übergangen theils nur angedeutet, wie z. B. die Vergebung der Sünden; einstimmig ist das Zeugnis der alten Kirche doch nur in Bezug auf die in der heiligen Schrift unzweideutig ausgesprochenen Lehren, und endlich gibt es ein Fortschritt im Glauben, wie Vincentius von Lerina, der Urheber der Traditions- und Unionsformel, selber gesteht. Neue Häresien bringen der Kirche neue Wahrheiten zum Bewußtsein, die früher unbeschadet des Seelenheils ignorirt werden konnten, jetzt aber so wichtig sind als das Altbekannte [3]). M. Antonius unterscheidet auch noch zwischen Defect und Exceß des Glaubens [4]). Häresie sei es, vom pflichtmäßigen Glauben Abzüge zu machen, dagegen seien irrtümliche Zusätze (superstitiose Dogmen und Gebräuche) ungefährlich, und nur um solche handle es sich zwischen den Römischen und den Evangelischen. Der evangelische

---

1) p. 309.
2) II, 2, § 100 sqq. II, p. 332 sqq.
3) II, p. 368. 420. II, 2, § 175.
4) II, p. 333.

Christ könne also, meint er, mit gutem Gewissen die römischen Cärimonien mitmachen, wenn er nur in der Intention corrigirt, was am Thun falsch ist. Thöricht sei es, sich um dergleichen Dinge Verfolgungen auszusetzen [1]), frevelhaft deswegen dem Landesherrn den Gehorsam zu verweigern! Musäus gibt zu, daß nicht jeder menschliche Zusatz kirchentrennend sei; aber die Sache ist anders, sobald solche Satzungen zur Heilsbedingung erhoben werden. Was man etwa ohne Verletzung seines Glaubensstandes persönlich für wahr halten kann, das kann man nicht ohne Verletzung der Liebe andern aufnöthigen wollen. In diesem Fall können auch an sich unschuldige Sonderansichten, wie z. B. die judenchristliche Meinung von der Nothwendigkeit der Beschneidung, das kirchliche Band durchschneiden. Denn durch eine solche Zumuthung werden die Gewissen belastet, und es ist nie erlaubt, gegen sein Gewissen zu handeln, während es unter Umständen erlaubt ist, die kirchliche Gemeinschaft zu künden [2]). Fromme Christen können in der römischen Kirche verharren, aber nur so lang, als sie nicht aufgefordert werden sich über den Werth der Cärimonien auszusprechen. Man kann es vermeiden zu bekennen; muß man es aber thun, so kann man ohne Seelengefahr nur seine Ueberzeugung bekennen.

Zur Ergänzung des Gesagten führen wir kurz an, wie sich unser Verfasser, in seinen Vorlesungen über den Synkretismus, speciell in Bezug auf die Vermittlungsvorschläge des Pareus, äußert [3]). Das Fundament des Glaubens, so hören wir hier, ist Christus, aber Christus der gepredigte, also vom Standpunkt des Menschen aus die Predigt von Christus, und zwar die ganze Heilsverkündigung, von der kein Glied ohne Gefahr für das Ganze los-

---

[1]) Stulte et otiose gladio et igni aut proscriptionibus et exiliis se subdunt, qui possunt absque ullo conscientiae detrimento cum utrisque manere, sola mentis bene directa intentione. Principis sui voluntati quisque se accomodet. . . . p. 470.

[2]) II, p. 337.

[3]) Vgl. besonders die Quaestio IV, de fundamento fidei und im Anhang die Auszüge aus dem Gutachten der Facultät über den Consensus repetitus.

zulösen ist. Trotzdem gibt Musäus zu, daß die Glaubensartikel nicht alle auf gleicher Linie stehen. Es gibt, wie Pareus unterscheidet, katholische und theologische Sätze, oder, wie Musäus vorzieht, solche, die eine bestimmte Lehre aussagen, und solche, die sie erklärend ausführen. Man kann auch sagen, daß die genaue Kenntnis der Dogmen, die ihren Werth nicht an sich haben, sondern nur anderen Dogmen zur Stütze dienen, dem Einzelnen zur Seligkeit nicht absolut nöthig ist. Es wäre aber weit gefehlt daraus Schlüsse zu ziehen für die Zusammengehörigkeit der Kirchen, die in der allgemeinen und positiven Formulirung der Dogmen übereinstimmen. Denn was für den Einzelnen entbehrlich ist, ist es nicht auch für die Kirche. Die Kirche hat als Mutter der Gläubigen zu ihrer Erhaltung und Erbauung mehr nöthig, als was sämtlichen einzelnen zur Erlangung des Heils genügt. Soll dieselbe nicht bloß Gott Kinder zeugen und die Kinder mit Milch groß ziehen, sondern auch den Erwachsenen starke Speise geben, die Zweifelnden stärken, die Angefochtenen aufrichten, die Sicheren aufschrecken, die Abweichenden auf den rechten Weg zurückführen und alle auf dem rechten Weg erhalten, soll sie so allen alles sein und an jedem ihren Beruf üben, so braucht sie die ganze Lehre des Wortes Gottes, denn die ganze Schrift ist nütze zur Besserung, und hat keine Macht, von den Lehrstücken, die ihr anvertraut sind und ohne die sie ihrem Amte nicht obliegen kann, auch nur das geringste zu vergeben [1]). Zum Erzeugen des Glaubens mögen bestimmte Hauptlehren genügen, zum Wachsen und Erstarken des Christen sind alle wichtig, darf keinem eine geringere Bedeutung zugeschrieben, keines der Unionstendenz zum Opfer gebracht werden. Hier kommt Musäus auf seine bereits von uns hervorgehobene Theorie von der impliciten Kenntnis der Glaubensartikel zurück und wendet sie besonders auf die Calvinisten an. Der seligmachende Glaube verträgt sich nicht mit der Leugnung der Universalität des Heils, denn der Glaube muß sich auf das Wort gründen, das Wort weiß aber von keiner Vorherbestimmung Einzelner. Nun kann ja ein einfältiger Christ an den Prämissen festhalten, ohne

---

[1]) a. a. O., S. 37. 162.

ausgesprochenermaßen die Consequenz zu ziehen. Wer in Christo seines Heils gewiß ist, glaubt damit an die Allgemeinheit der Wirksamkeit der Gnade Christi, wenn er sich auch von dieser Schlußfolgerung keine Rechenschaft zu geben im Stande ist. Aber um dieses abgeleiteten und unausgesprochenen Glaubens willen darf unsere Kirche mit der reformirten keinen Bund schließen, sie würde damit den Werth verleugnen, den die klar bewußte und bekannte Lehre von der Universalität für das Trostamt der Kirche hat. Was die römische Kirche anlangt, so kann keine Frage sein, ob sie noch das Fundament des Glaubens besitze. Denn es ist ja noch in ihr die heilige Schrift vorhanden, welche ist der Grund der Apostel und Propheten . . .[1]). Was sie aber dem Wesen nach hat, das verwirft sie formaliter, der öffentlichen Lehre nach, eine Gemeinschaft mit ihr einzugehen, ist also dem Rechtgläubigen unmöglich. Fromme Christen gibt es in der reformirten wie in der römischen Kirche, man könnte ihnen die Irrtümer, die sie in Unwissenheit hegen, zugute halten und sie in den Bruderverband aufnehmen, wenn sie uns nur genau bekannt wären[2]), aber das sind sie eben nicht, sondern da sie äußerlich in einer dem Irrtum verfallenen Gemeinschaft leben, müssen wir sie in Verdacht haben, daß sie den Irrtum theilen und billigen. Die apostolischen Ermahnungen zur Duldung der schwachen und irrenden Brüder erklären sich daraus, daß in jener Zeit die aus dem Judentum übergetretenen Christen als schwache insgemein bekannt waren.[3])

So ist es also nichts mit der Einheit der drei großen kirchlichen Denominationen. Dies Ergebnis scheint schlecht zu stimmen mit der Lehre vieler lutherischer Theologen, die den Coetus der Berufenen oder die Gesamtzahl der Getauften als die sichtbare allgemeine Kirche definiren[4]). Allein diese Männer meinen es anders als M. Antonius. Sie nennen den Complex aller christ-

---

[1]) a. a. O., S. 159.

[2]) a. a. O., S. 78. 159.

[3]) p. 168.

[4]) Vgl. II, p. 94 sqq. 484 sqq. die Belege aus Hunnius, Joh. Gerhard, Zeämann u. a.

lichen Gemeinschaften Kirche, weil sich die Kirche in ihm befindet, sich über ihn erstreckt, weil es in allen diesen Gemeinschaften Christen geben kann, in allen die Gnadenmittel wirksam sind. Aber sie setzen beide nicht gleich, denn was weder in der Liebe noch im Glauben äußerlich eins ist, das kann auch nicht einmal im uneigentlichen Sinne des Wortes Kirche heißen. Die katholische Kirche abgeleiteten Sinnes ist die Gemeinschaft der Gläubigen und der mit ihnen durch das Bekenntnis unzertrennlich verbundenen Ungläubigen. Nun gibt es, wie wir sahen, Partikularkirchen, in denen Gläubige und Ungläubige so mit einander vereinigt sind, daß letztere infolge ihrer Unterordnung unter die Gläubigen ganz als Gläubige erscheinen, völlig das Gepräge wahrer Christen tragen, das sind dann wahre sichtbare Kirchen, aber Partikularkirchen. Soll es in dieser Weise eine allgemeine wahre sichtbare Kirche geben, so müssen sämtliche Gläubige aller Orten mit sämtlichen falschen Christen aller Orten ebenso verbunden sein, wie unter Umständen die Gläubigen einer Gegend mit den Ungläubigen derselben Gegend zu einer orthodoxen Localkirche verbunden sind. Es genügt nicht, daß in den verschiedenen Kirchen Christen sind, die vorhandenen Christen müssen auch ihr Dasein kund thun durch ihren Einfluß auf die öffentliche Lehre. Das ist aber bei den allermeisten Kirchen nicht der Fall, sie sind heterodox oder schismatisch, und also nach menschlichem Urtheil aus Heterodoxen und Schismatikern zusammengesetzt, wie viel wahre Christen sich auch nach Gottes Urtheil in ihnen befinden mögen. Demnach tragen diese Kirchen nicht den Charakter wahrer sichtbarer Kirchen und können nicht als Bestandtheile der wahren katholischen Kirche gelten. Jedoch können wahre Christen in ihnen sein, das ist bewiesen und angenommen, so kann man also auch nicht sagen, die wahre sichtbare Kirche sei außer ihnen, sie hätten keinen Theil an ihr, nur die rechtgläubige Kirche sei die katholische. Daraus ergibt sich der Schluß, daß in unserer Zeit die wahre katholische Kirche (im uneigentlichen Sinne des Wortes) theils sichtbar, theils unsichtbar ist. Sie ist sichtbar in denjenigen Gemeinschaften, deren Bekenntnis wesentlich schriftgemäß ist und deren Stellung zu den anderen nicht mit dem Makel des Schisma's behaftet ist. In

den anderen Gemeinschaften ist sie wohl auch vorhanden, aber unsichtbar [1]).

Hier macht sich Musäus selber den allerdings sehr naheliegenden Einwurf, ob denn die Kirche nicht überall sinnenfällig sei, wo die Gnadenmittel gehandhabt werden? Wohl! aber diese Erkennbarkeit der Kirche genügt hier nicht, wo es sich um die Kirche im weiteren Sinne des Wortes handelt. Es kommt hier nicht darauf an, in einer Gemeinschaft die Existenz von wahren Christen zu muthmaßen, sondern die muthmaßlichen Christen gleichsam mit Fingern zeigen zu können. Dieses Urtheil läßt sich aber nur über die Glieder einer orthodoxen Kirche fällen. In einer solchen Kirche bekunden die wahren Christen ihr Vorhandensein dem menschlichen Dafürhalten, und was nach menschlichem Dafürhalten Kirche ist, haben wir hier zu bestimmen. Als Gemeinschaft der Bekenner ist die Kirche nur theilweise und zeitweise sichtbar. Diese Erklärung ist ferner nicht so zu verstehen, als gäbe es nach ihr zwei katholische Kirchen, eine sichtbare, bestehend aus dem orthodoxen Kirchenwesen, und eine unsichtbare, repräsentirt durch die falschgläubigen Gemeinschaften. Es gibt nur eine allgemeine Kirche, die aber aus verschiedenen Bestandtheilen zusammengesetzt ist und in denselben bald offenkundig, bald latent vorhanden ist. Denn daß eine Anzahl Kirchen den wahren Glauben bekennen und also den wahren Charakter der Kirche darstellen, das entnimmt sie nicht ihrer Bestimmtheit als Partikularkirchen, und daß in anderen Kirchen das wahre Wesen des Christentums unausgesprochen bleibt, das hindert diese Kirchen nicht, integrirende Theile der streitenden Kirche Gottes auf Erden zu sein. Orthodoxe und heterodoxe Kirchen sind gleichermaßen Glieder der theils sichtbaren theils unsichtbaren allgemeinen Kirche. Denn es ist etwas zufälliges, wenn in den einen die Wahrheit officiell bekannt, in den anderen verdunkelt wird [2]). Das Verhältnis der wahren Christen zu den falschen, nach welchem sich der Charakter einer Kirche beweist, ist ein wechselndes, unfixirbares,

---

[1]) II, p. 502.

[2]) Per accidens enim est quod illae latent nec perinde ut hae conspicuae sunt. II, 2, § 80.

und kann deshalb keine radicale Zweitheilung der Kirche begründen. Demnach sind Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit accidentelle Bestimmtheiten einer und derselben Kirche[1]), eine und dieselbe allgemeine Kirche ist sichtbar in den orthodoxen, unsichtbar in den häretischen und schismatischen Gemeinschaften; die im Gegensatz zu der stets unsichtbaren Gemeinschaft der Gläubigen uneigentlich sogenannte Kirche ist die Gemeinschaft sämtlicher wahren Christen mit Inbegriff sämtlicher Scheinchristen, verwirklicht in einer Anzahl Sonderkirchen, die je nach ihrer Glaubensprofession das Wesen derselben zur Erscheinung bringen oder auch nicht[2]).

Das ist die Lösung des Problems, zu der Musäus schließlich gelangt. Es versteht sich, daß damit nicht den Forderungen entsprochen wird, die sei's die römischen Polemiker, sei's die protestantischen Ireniker an die Erscheinung der Kirche richten; aber es fragt sich, ob diese Forderungen nicht übertrieben sind. Wenn Erbermann verlangt[3]), daß die Kirche ein einheitliches Ganze und überall sich selbst gleich sei, so vergißt er, daß sie eben auf Erden nicht anders als in bedrücktem und verkümmertem Zustand zu finden ist. Die Kirche muß in ihrer Totalität sichtbar sein, meint M. Antonius[4]), weil sie sonst ihren Beruf, einerseits den Zweiflern Säule der Wahrheit zu sein, anderseits die Gläubigen zu einer Gemeinschaft zu vereinigen, nicht erfüllen kann. Für beides, entgegnet Musäus, genügt eine partielle Sichtbarkeit. Was zunächst das zweite betrifft, so wird man doch offenbar nicht anders Glied der allgemeinen Kirche, als durch Beitritt zu einer Sonderkirche, wenn man also nur diese als wahren Theil der Gesamtkirche erkennt! Den Ausdruck Säule der Wahrheit deutet Musäus mit vielen Dogmatikern auf den Beruf der Kirche, der

---

[1]) II, p. 195.

[2]) II, p. 511.

[3]) Er nennt die Ansicht des Musäus ein chimaericum monstrum indignante Aletheia, obstetricante Lucina Acherontica editum.

[4]) II, p. 520.

Wahrheit gleichsam als Aushängeschild zu dienen, d. h. sie auszubreiten und publik zu machen. Diesem Zweck entspricht sie, ob die Wahrheit von allen oder nur von einem Theil der Christenheit bekannt wird. Wir dürfen das Vertrauen in Gottes Vorsehung haben, daß nie die ganze Christenheit vom wahren Glauben abfällt, daß sich immer einzelne Zeugen der Wahrheit finden. Damit erfüllt sich die der Kirche gegebene Verheißung [1]). Wäre diese dahin zu deuten, daß gewisse Persönlichkeiten, wie der Papst, oder gewisse Kirchentümer mit ihren so und soviel Zugehörigen unter keinen Umständen dem Irrtum verfallen können, so würde damit die menschliche Willensfreiheit aufgehoben [2]). Sollte übrigens einmal wirklich in der Gegenwart kein Zeugnis für die Wahrheit ertönen, so redet um so lauter die Vergangenheit, die apostolische Zeit und die Bekennerepoche der Kirche. Endlich ist der Christ daran zu erinnern, daß er, um Gewißheit zu finden, sich beileibe nicht an eine Kirche für sich betrachtet halten darf, als könnte diese nicht irren, sondern daß ihm diese Einzelkirche nur soweit gelten darf, als sie Theil der allgemeinen Kirche ist und die Lehre derselben, die allein wahr und zuverläßig ist, unverfälscht verkündigt [3]).

Weiterhin wird dem Musäus der Sprachgebrauch der Kirchenväter entgegengehalten. Diese haben doch offenbar die verschiedenen rechtgläubigen Kirchen ihrer Zeit unter dem Namen der katholischen Kirche zusammengefaßt und konnten nur in der Voraussetzung, daß sie dies auch wirklich seien, die Donatisten als Schismatiker brandmarken. Musäus gibt ihnen Unrecht, was ihre Auffassung der Kirche betrifft, ohne jedoch damit die Donatisten entschuldigen zu wollen. Denn waren die Kirchen, von denen sich

---

1) p. 553. Cfr. Tractatus de conversione, p. 517 sqq.

2) Aehnlich sagt Bebel in seiner Schrift über die Perpetuität der sichtbaren Kirche, Gottes Absicht in Beziehung auf sie sei eine conditionelle, nämlich durch die menschliche Freiheit bedingte.

3) Qui in fide nutant non confugient ad ecclesias in se seorsim et extra catholicae unitatem spectatos, quasi absolute et simpliciter errare non possint, sed in quantum quaelibet catholicae ecclesiae pars est, ejusque doctrinam prorsus certam et infallibilem, sincere profitetur, p. 561.

die Donatisten trennten, auch nicht die katholische Kirche, so war doch die katholische Kirche in ihnen sichtbar enthalten, und wer sich muthwillig von dem sichtbaren Theil der katholischen Kirche losreißt, der trennt sich damit auch von ihrem unsichtbaren [1]). — Erbermann beruft sich auf das Ansehen, in welchem bei den Protestanten die großen ökumenischen Concilien stehen. Sie sehen also in diesen Versammlungen eine Repräsentation der Gesamtkirche, sie erkennen also an, daß diese Kirche gänzlich und allezeit sichtbar sein müsse, denn nur ein völlig sichtbares Gemeinwesen hat eine sichtbare Repräsentation! Musäus leugnet zuerst, daß die alten Concilien die ganze katholische Kirche repräsentirten. Nie waren auf ihnen sämtliche Kirchen vertreten, und die Laien fehlten ganz, die doch auch zur Kirche gehören. Man nannte diese Zusammenkünfte ökumenische, weil sie aus dem ganzen römischen Reich, dem imperium orbis, beschickt wurden. Die Achtung, in der sie bei uns stehen, ruht nicht auf dem Glauben, daß sie nicht irren konnten, sondern auf der Erkenntnis, daß sie in ihren Hauptbestimmungen factisch nicht geirrt haben [2]). — Ebenso wenig will unser Theologe zugeben, daß wir Evangelische einige unserer Dogmen und Sitten nur auf die Autorität der Kirche stützen können. Die göttliche Würde, die wir von der heiligen Schrift prädiciren, ist nichts anderes als die Grundvoraussetzung des Christentums, der Glaube an die wesentliche Integrität des Kanon ist eine Folgerung aus dem Glauben an die göttliche Vorsehung, die Annahme gewisser bestrittener Schriftstücke ist allein durch die historische Forschung bestimmt, die Kindertaufe ist eine schriftgemäße Praxis, die Feier des Sonntags anstatt des Samstags eine freie Sitte. Was wollen übrigens die Römischen mit ihrer Autorität der Kirche, der Concilien, der Tradition? Sie ist ja in ihren Augen durch die Autorität des römischen Bischofs bedingt! Was sie mit einer Hand der Kirche beilegen, das nehmen sie mit der anderen wieder, um es dem Papste zugute kommen zu lassen!

Damit beschließt Musäus seine Untersuchungen. Das Er-

---

[1]) p. 571.
[2]) p. 575.

gebnis des zweiten Theiles scheint dem des ersten zu widersprechen. Denn ist keine Partikularkirche die Kirche, auch die orthodoxe nicht, weil jede andere Gemeinschaften neben sich hat, in denen man die Seligkeit beschaffen kann, so scheint der Schluß unvermeidlich, daß alle Partikularkirchen zusammengenommen die Kirche sind. Allein Musäus entzieht sich dieser Folgerung aus dem Grunde, weil er diesem Complex von Kirchen nicht den Charakter einer Glaubensgemeinschaft zuerkennen kann, und das soll doch die Kirche sein, auch wenn man sie von der Kirche im engeren Sinne, von der Gemeinschaft der Gläubigen, unterscheidet. Und er kann das nicht, weil er den Vorzug der einer Kirche vermöge ihrer Rechtgläubigkeit zukommt, nicht preisgeben kann, preisgegeben aber würde er, wenn man den Dissensus dieser Kirche mit den anderen als einen unwesentlichen fallen ließe. Inwiefern Orthodoxie ein Vorzug ist, hat Musäus gegen Calixt dargethan. Es gibt Christentum auch ohne Orthodoxie, aber die christliche Gesinnung nach allen Seiten hin entwickeln und festigen, das vermag nur eine Kirche, die im Besitz einer vollständigen und richtigen Darstellung der Offenbarungswahrheit ist. Musäus schätzt das rechtgläubige Bekenntnis nicht um der Befriedigung willen, die ein solches dem Verstand oder dem Selbstgefühl gewährt, sondern um seines Heilswerthes willen, als das Mittel, ein kern- und dauerhaftes Christentum zu erzielen, und wer wollte leugnen, daß er damit den reformatorischen Begriff der reinen Lehre zur Geltung bringt? Auch daran wissen wir nichts auszusetzen, wenn er das Dasein von rechtgläubigen Christen in heterodoxen Kirchen, welches er nicht in Abrede stellt, nicht als Grund, mit solchen Kirchen in Gemeinschaft zu treten, gelten läßt, denn es handelt sich ja im Verhältnis von einer Kirche zur anderen nicht um das, was Privatansicht einzelner ist, sondern was als officielle Lehre in öffentlichem Bekenntnis ausgesprochen wird. Schroff ist nur seine Behauptung, solche Christen seien gar nicht erkennbar, so daß also nicht einmal ein Privatverkehr mit ihnen möglich wäre, denn anders urtheilt eine Kirche über eine Kirche, anders Einzelne über Einzelne, dem Einzelnen stehen Mittel zugebote, den Christenstand von Zugehörigen fremder Kirchen besser zu würdigen als nach Maßgabe ihres kirchlichen Bekenntnisses und

das bedenkliche si noti essent in ein freudiges noti sunt umzusetzen.

Scharf und bestimmt stellt Musäus im zweiten Theil die orthodoxe Kirche den übrigen gegenüber, die er im ersten Theile den anderen gleichgestellt hatte. Doch nimmt er nicht im mindesten sein erstes Ergebnis zurück. Nicht nur hält er fest, daß die orthodoxe Kirche nicht die katholische ist, er will sie nicht einmal als den sichtbaren Theil der katholischen Kirche bezeichnen und findet nun den Ausdruck correkt, daß in dieser Kirche die katholische Kirche sichtbar wird. Damit spricht er die sehr richtige Einsicht aus, daß, wenn eine Kirche durch die reine Lehre ein Privilegium hat, sie kein Privilegium an die reine Lehre besitzt. Ja wenn es für die Orthodoxie einer Kirche genügte, daß Lehrreinheit in ihrer Verfassung steht, womit man sich heutzutage vielfach begnügt, wenn der Bekenntnisstand bestimmt würde durch einen Gesetzparagraphen, da gäbe es immerhin für die Rechtgläubigkeit eine gewisse staatsrechtliche Garantie! Für Musäus und unsere Alten ist eine Kirche als orthodox zu betrachten, nur wenn die reine Lehre in ihr nicht bloß ein Buchstabe, sondern eine Macht ist, wenn sie allenthalben thatsächlich anerkannt wird, überall Cultus, Bekenntnis und Leben bestimmt. Nun ist eine Kirche immer nur für eine kurze Zeit in dieser glücklichen Lage, keine göttliche Verheißung, kein menschliches Gesetz verbürgt ihr die Fortdauer des jeweiligen Zustandes, sowie die guten Elemente in ihr nicht mehr wirklich prädominiren, verliert sie ihren Charakter. Bei dieser Zufälligkeit ihres Vorzuges tritt die Kirche wieder in die Reihe der anderen und ist wie diese zu definiren als ein Theil der bald unsichtbaren, bald sichtbaren katholischen Kirche.

Vollends verliert das der orthodoxen Kirche zugewiesene Vorrecht alles Engherzige, wenn wir sehen, wie Musäus ohne Bedenken auf die Hoffnung verzichtet, daß jemals wieder die ganze Christenheit in einer rechtgläubigen Kirche vereinigt werde, ja sogar die Möglichkeit zugibt, daß zeitweilig die katholische Kirche nur in einzelnen Zeugen sichtbar werde. So wenig es nach ihm für den einzelnen zur Beschaffung seiner Seligkeit einer wahren Partikularkirche bedarf, so wenig für das Reich Gottes einer wahren sicht-

baren allgemeinen Kirche. Das Christentum braucht eine solche weder zur Erlangung seiner Zwecke — diese werden nur in der unsichtbaren Kirche realisirt —, noch zur Begründung seiner Wahrheit, diese hat ihre Kraft in sich selbst und zu ihrer Bekanntmachung genügt auch die kümmerlichste Sichtbarkeit der Kirche. Gerade die Erkenntnis, daß für den Glauben eine wahre sichtbare Kirche nicht absolut nothwendig ist, erlaubt ihm, an das, was auf Erden Kirche heißt, den strengsten Maßstab zu legen, und diese Bezeichnung auf die christliche Gesellschaft nur in beschränktem Sinne anzuwenden.

3. Der andere Factor.

Wir knüpfen diese Schlußbetrachtung wieder an die reformatorische Bestimmung an: Kirche = Gemeinschaft der Gläubigen, erkennbar an schriftgemäßer Predigt und Sacramentsverwaltung. Diese Formel sieht davon ab, daß nicht alle der Wirksamkeit der Gnadenmittel unterstellten Gläubigen Christen sind, und daß nicht alle gläubigen Christen im Genuß reiner Predigt sind [1]. Sie will eben nicht die Wirklichkeit beschreiben, noch weniger die evangelische Kirche definiren, die ja damals noch gar nicht existirte, sondern nur den römischen Ansprüchen gegenüber das wahre Wesen der Stiftung Christi hervorheben. Um den Kirchenbegriff concreter zu gestalten, und den durch die Reformation gewordenen Verhältnissen anzupassen, faßte man später den Consensus zur reinen Predigt oder das schriftgemäße Bekenntnis als das Gemeinschaftbildende. Jetzt durfte aber nicht mehr unberücksichtigt bleiben, daß lange nicht alle, die den Glauben bekennen, Gläubige sind. Wenn das wesentliche Merkmal der Kirche etwas objectives ist, wie man es ursprünglich nahm, dann wird ihr Begriff durch die subjective Gesinnung einzelner ihrer Glieder nicht alterirt, sie ist Gemeinschaft

---

[1]) Letzteres wird anerkannt Apol. p. 148: Sunt multi imbecilles, qui supra fundamentum aedificant stipulas perituras, h. e. quasdam inutiles opiniones, quae tamen quia non evertunt fundamentum, tum condonantur illis, tum etiam emendantur. Von den Conc. und Kirchen: Etliche habens ganz rein, etliche nicht ganz rein. E. A. 25, 359.

der Gläubigen, wie viel Ungläubige ihr auch beigemischt sein mögen. Wird dagegen das Subjective, die Zustimmung zur evangelischen Verkündigung, als das Maßgebende vorangestellt, so muß ausgesprochen werden, daß das Bekenntnis ein trügerisches sein kann. Wo die Gnadenmittel in Gebrauch stehen, da sind Christen, so schloß Luther im Vertrauen auf die den Gnadenmitteln innewohnende Geistesmacht. Wo bekannt wird, da sind solche, die als Christen erscheinen, so muß jetzt im Bewußtsein der Unzuverläßigkeit der äußerlichen Handlung geschlossen werden. Sollte es nun dabei bleiben, daß die wahre Kirche die Gemeinschaft der wahren Christen ist, so mußte man die Gemeinschaft der Bekenner als die uneigentlich sogenannte Kirche von jener unterscheiden. Damit hatte man die Dogmatik durch einen ungenauen und verwirrenden Ausdruck beschwert, sonst war man der Wirklichkeit nicht viel näher gekommen, das erhellt auf's klarste aus der Abhandlung des Musäus, die unzweifelhaft die gründlichste, gewissenhafteste, scharfsinnigste Durchführung ist, welche dieser Fassung des Kirchenbegriffes zu Theil wurde. Denn auf die Frage, welches nun diese Kirche im weiteren Sinne des Wortes sei, konnte Musäus nicht antworten: die unsrige, d. h. die rechtgläubige Kirche, die Geschichte verwehrte ihm, sein evangelisches Bewußtsein sträubte sich dagegen, den seligmachenden Glauben auf das Gebiet der Orthodoxie zu beschränken. Er konnte auch nicht sagen: sämtliche Kirchen, dawider opponirte die Rücksicht auf ihre unverwischbaren Gegensätze. Er mußte einerseits die Anmaßung einer Sonderkirche bekämpfen sich um gewisser Vorzüge, angeblicher oder wirklicher, willen für die allein wahre Kirche auszugeben, anderseits die Berechtigung einer Sonderkirche aufrecht halten, sich um ihrer Lehrvorzüge willen gegen andere zu behaupten. Kirche konnte er jede christliche Gemeinschaft nennen, wenn es darauf ankommt, welche im Stande ist Glauben zu erzeugen; wird dagegen darauf geschaut, wie die Gemeinschaft den Glauben in ihrem Bekenntnis aussagt und entwickelt, so mußte er manche als falsche Kirche bezeichnen. Aus diesen Widersprüchen sich zu retten, gab es nur einen Weg, nämlich das Zugeständnis, daß die Kirche, von der es sich handelt, in den verschiedenen Kirchentümern auf verschiedene

Weise verwirklicht wird, in den Irrgläubigen latitire sie, in den Rechtgläubigen sei sie offenbar. Ist auch die Kirche zweiten Grades nicht mit den wirklichen Kirchen identisch, so gibt es dreierlei Kirchen: 1) die schlechthin unsichtbare Gemeinschaft der Gläubigen; 2) die partiell sichtbare Gemeinschaft der Bekenner; 3) die völlig sinnenfälligen kirchlichen Gemeinwesen, in welchen die Kirche im ersten Sinne verborgen ist, die Kirche im zweiten Sinne mehr oder weniger vollkommen und deutlich zur Darstellung kommt. Dies das Resultat, bei dem unser Theologe schließlich anlangt. Man mag im einzelnen an seiner Argumentation so viel aussetzen als man will, das steht in überwältigender Weise fest, daß die lutherische Dogmatik es nicht zur Erklärung und Schätzung der Verfassungskirchen gebracht hat, ja daß man in der evangelischen Theologie auf dogmatischem Wege gar nicht dazu kommen kann. Wenn es in jeder Sonderkirche wahre Christen geben kann, wenn es keine absolute Nöthigung gibt einer Kirche vor der anderen anzugehören, wenn der Vorzug, den eine Kirche dadurch hat, daß sie in Folge der Präponderanz der wahren Christen in ihr, in ihrem Bekenntnis, ihren Ordnungen, ihrer Sitte die volle christliche Wahrheit zur Darstellung bringt, ein accidenteller und transitorischer ist, wenn es ohne wesentlichen Verlust für den Glauben gar keine orthodoxe Kirche geben kann, so ist sonnenklar, daß, um der Sonderkirche für das christliche Leben Bedeutung zu geben, zum Glauben noch ein anderer Factor hinzutreten muß.

Schlagen wir zuerst bei Joh. Gerhard nach, so werden wir uns im locus de ecclesia vergeblich nach einer Erörterung der wirklichen Verhältnisse umsehen. Der Gegenstand wird durchaus polemisch behandelt. Die Bekämpfung der römischen Schätzung der sichtbaren Kirche gipfelt in dem Doppelbekenntnis, daß die Evangelischen es wohl vermieden hätten aus dem Verband der alten Kirche zu scheiden, wenn man ihnen Glaubensfreiheit gewährt hätte [1]), und daß die ganze sichtbare Kirche in Irrtum fallen könne, ohne daß der Heilsrathschluß Gottes dadurch vereitelt würde [2]).

[1]) Tom. XI, p. 102.

[2]) p. 108.

Welchen Werth darnach das Bestehen einer orthodoxen Partikularkirche für das Christentum hat, das kommt gar nicht zur Sprache. Concret wird die Sache, wenn wir den locus de magistratu zur Hand nehmen, aber in welch' eine ganz verschiedene Begriffssphäre treten wir hier! An die Stelle der Gemeinschaft der Gläubigen tritt nun der christliche Staat, die respublica christiana, die als Pflegevater die weltliche Behörde, als Pflegemutter die Kirche, d. h. hier das geistliche Amt, und zum Zweck das zeitliche und ewige Wohlergehen der Unterthanen hat [1]). Die Obrigkeit hat die Pflicht, sich der Kirche anzunehmen, nicht nur, weil die Religion die Grundlage des Staates ist, wofür Platon und Cicero nicht weniger als das Alte Testament zeugen müssen, sondern auch, weil sie berufen ist in jeder Beziehung für das Volkswohl zu sorgen und für die Geltung der Gebote Gottes einzutreten. Die geistliche Gewalt beschränkt sich auf das Lehramt, alles andere ist Amtspflicht der bürgerlichen Regierung. Sie ist es, die den Religionseid fordert, die doctrina publica wahrt, in Lehrstreitigkeiten die Entscheidungen der Theologen provocirt und sanctionirt, symbolische Schriften octroyirt, die Irrlehre bekämpft, Zucht und Ordnung handhabt. Alles, was die Kirche zu einer geordneten Gesellschaft, zu einem rechtlichen Gemeinwesen macht, das gesetzliche Bekenntnis, die Ordnung der Aemter, die Gestaltung des Cultus, die Uebung der Zucht, ist Sache der weltlichen Behörde, und der Gehorsam gegen die sogeartete Kirche wird den Christen als Bürgerpflicht eingeschärft. Dies die Theorie, daß die Praxis im Zeitalter der Orthodoxie ihr auf's genaueste entsprach, ist bekannt genug. Der damalige Kirchenkampf ging nicht wie der heutige darauf aus, die Rechte einer Kirche gegen den Staat oder gegen eine andere Kirche zu verteidigen, sondern die Landesbehörde für die orthodoxe Anschauung zu gewinnen und zur Unterdrückung der Gegenlehre zu bestimmen. Der Versuch, die orthodoxe Lehrform gegen den Willen

---

[1]) Tom. XIV, p. 38: Ministerii ecclesiastici et magistratus politici officia distincta manent, licet ad eundem finem, reipublicae scil. christianae, quae ibidem mysticum aliquod corpus constituit salutem, tutelam et incolumitatem utraque sint directa.

einer Regierung zu behaupten galt selbst in den Augen der Orthodoxen als Rebellion. Der Ruf: Ziehet aus Babel! forderte nicht zur Gründung einer neuen Kirche sondern zur Auswanderung auf, und er ertönte oft schon wenn die Behörde einer anderen Confession bürgerliche Duldung gewährte [1]).

Gehen wir weiter hinauf und fragen wir, wie es denn zu einer protestantischen Kirche gekommen ist? Wie es streng grundsätzlich hätte geschehen sollen, davon zeichnet Luther in seiner „Deutschen Messe“ ein hohes ideales Bild: Die, welche mit Ernst Christen sein wollen, müßten sich durch Einzeichnung ihres Namens zu einer Sammlung, zu einem freien Verein zusammenthun. Er weiß aber wohl, daß er die Leute und Personen dazu noch nicht habe, oder, wie er in der Schrift: Meinung von beider Gestalt des Sacramentes sagt, daß das Volk erst zur Kirche und zum Evangelium erzogen werden müsse, und daß vorläufig die Prediger nichts anderes thun können, als für den neuen Geist, wie Bötticher, neue Schläuche zu bereiten. Die Rücksicht auf die noch mangelhafte religiöse Bildung seiner Zeitgenossen bestimmt ihn also, vorläufig die Kirche zu nehmen wie sie ist, und an ihrer äußeren Gestaltung nur das Nothwendigste zu ändern. Er verzichtet auf eine consequente Bußzucht, „denn solch Strafen der Person gehört nirgend hin denn unter die Sammlung der Christen. Nun habt ihr noch keine Sammlung verordnet, wie wir hoffen, daß sie durch die Visitation soll angerichtet werden.“ [2]) Anderseits verlangt er von den Behörden strenge Maßregeln gegen die Irrlehre. Vom rein dogmatischen Standpunkte aus verwirft er jede Einmischung der bürgerlichen Gewalt in die kirchlichen Dinge. Das Wort allein soll's thun. Man lasse jeden glauben was er will. Ketzerei ist ein geistlich Ding, das kann man mit keinem Eisen hauen, mit keinem Feuer verbrennen, mit keinem Wasser ertränken [3]). Er will keinen

---

[1]) Es wäre überflüßig, an diese offenkundigen Thatsachen zu erinnern, wenn der heutige separatistische Eifer für Glaubensreinheit nicht fort und fort an das durchaus unzutreffende Beispiel der Alten appelliren würde.

[2]) Luthers Briefe III, 167 (a. d. J. 1527).

[3]) Von der weltlichen Obrigkeit. E. A. 22, 90.

Glaubenszwang, das Evangelium soll frei selbst holen, wen es holt. Was evangelisch ist, das soll frei sein. Das Evangelium soll sittlich unter die Leute gebracht werden [1]). Das hinderte ihn nicht, aus Rücksicht mit den Schwachen, aus Unwillen gegen die Verführer, aus Furcht vor einreißender Unordnung die weltlichen Behörden zur Bekämpfung des falsch-evangelischen Geistes aufzufordern. Einem weltlichen Regenten ist nicht zu dulden, daß seine Unterthanen in Uneinigkeit und Zwietracht gebracht werden durch widerwärtige Prediger; ob sie aber ihr Gewissen fürwenden werden, das soll sie nichts helfen, denn sie sind zuvor erfordert, ihr Gewissen mit der Schrift zu beweisen [2]). Wiewol niemand zum Glauben zu zwingen ist, so soll wiederum nicht gestattet werden, daß sie die Lehre lästern, denn wenn man's schaffen kann, soll man in einerlei Obrigkeit zwieträchtige Lehre nicht dulden [3]). Man soll den Haufen dahin halten und treiben, daß sie wissen was Recht und Unrecht ist bei denen, bei welchen sie wohnen, sich nähren und leben wollen, denn wer in einer Stadt wohnen will, der soll das Stadtrecht wissen und halten, das er genießen will, Gott gebe, er glaub's oder sei im Herzen für sich ein Schalk oder Bube [4]). Für den Gläubigen gibt es unter Christen kein Gegensatz von Regierenden und Regierten [5]), alle Christen sind gleich [6]), die kirchliche Gewalt beschränkt sich auf die Verkündigung der Gnade oder des Zornes Gottes, menschliche Einrichtungen sind unverbindlich. Dagegen um des geordneten Zusammenlebens willen ist ein Regieramt, sind gesetzliche Bestimmungen und Verfügungen unentbehrlich [7]). Vom Glauben aus beurtheilt ist die Suprematie des römischen Bischofs ein Attentat gegen das Königtum Christi, also etwas durchaus verwerfliches; als menschliche Anordnung zum Schutz der kirchlichen

---

1) Briefe an Haußmann vom 17. März 1522, an den Churfürsten vom 8. Mai und viele andere aus derselben Zeit.

2) An Churf. Joh., 9. Febr. 1526.

3) An Levin Metzsch, 26. Aug. 1529.

4) Vorrede zum Katechismus.

5) Unter den Christen soll und kann keine Obrigkeit sein. E. A. 22, 93.

6) Vgl. Höfling, Grundsätze der Kirchenverfassung, S. 40ff.

7) Vgl. Diekhoff, Luthers Lehre von der kirchlichen Gewalt. 1865.

Einheit erscheint sie nur als etwas unvortheilhaftes und gefährliches [1]). Principiell wird die Ueberordnung der Bischöfe verworfen, um Lieb' und Eintracht willen wollen die Reformatoren sie gerne fortbestehen lassen, natürlich unbeschadet der Freiheit des Evangeliums [2]). Der Theorie nach ist die römische Kirche das Reich des Antichrists, persönlich aber dient es Luther zu großer Beruhigung, daß er ihr seine Doctorwürde und damit seinen reformatorischen Beruf verdankt [3]).

Wir sehen bei allem, was die äußerliche Kirche, ihre Constitution und ihre Gewalt belangt, läßt sich Luther durch ganz andere Ideen leiten als durch dogmatische. Es handelt sich hier um ruhiges Gemeinschaftsleben, um ungestörte Bethätigung des Glaubens im Gottesdienst und im Berufsleben, um die Rücksicht auf die sittliche und religiöse Hebung des Volkes und die sichere Fortpflanzung des Christentums. Der Glaube an sich hat mit dem allem nichts zu schaffen, er muß sich vielmehr auf's ernstlichste dagegen verwahren, daß man irgend eines dieser Interessen mit ihm vermische. Die Kirche als Gesellschaft ist res prorsus politica, wie Melanchthon (Apol. 185) die Disciplin nennt, und das treibende Motiv, das hier eingreift, der andere Factor, den wir suchen, ist nichts anderes als der christliche Gemeinsinn und seine Bethätigung im Cultus und im Dienst des Nächsten, nur daß dieses sittliche Verhalten bei Luther oft allzu gesetzlich bestimmt wird.

Greifen wir noch weiter zurück: Wie ist es denn überhaupt zu einer christlichen Kirche gekommen? [4]) Die apostolische Christenheit hatte ihren äußerlichen Halt, ihre organische Seite am jüdischen Volks- und Religionswesen, von welchem sie sich nur nothgedrungen Schritt für Schritt ablöste. In der nachapostolischen Zeit sind alle Ermahnungen zum Festhalten an der Kirche und ihren Instituten getragen durch die Sorge für praktische Frömmigkeit und der Bischof erscheint als die Verkörperung

---

[1]) Art. Smalc., p. 312 sqq.

[2]) Aug., Art. 28.

[3]) E. A. 31, 219.

[4]) Vgl. meine Schrift: „Die Anfänge des katholischen Kirchenbegriffes." Erster Abschnitt. Straßburg 1874.

der Einheit der Gemeinde. Von nichts anderem als der Pflicht der Bruderliebe leiten Cyprian und Augustin die Pflicht der Unterordnung unter die Kirche ab. Das Ziel, auf das hin die Kirche sich immer mehr organisirt und centralisirt, ist die Herstellung des „göttlichen Staates“, d. h. einer Gemeinschaft religiös-sittlicher Zwecke. Wohl ist die Kirche auch Gnadenanstalt, aber bis an das Ende des dritten Jahrhunderts wird die heilsvermittelnde Thätigkeit des Amtsträgers nicht von seiner amtlichen Stellung, sondern von seinem persönlichen Heilsbesitze abgeleitet. Wohl ist die Kirche auch Lehrautorität, aber bei Irenäus doch nur, weil sie durch die Stetigkeit ihrer Entwicklung für die Ursprünglichkeit ihrer Glaubensformel eine historische Bürgschaft bietet, und bei Augustin doch nur, weil sie den Menschen zum Glauben erzieht, für den Glauben empfänglich macht.

Und nun können wir zusammenfassen.

Wir haben im Gegensatz zu der Theorie, welche alles, was die Kirche zu einer göttlichen Stiftung macht, in das Gebiet des unsichtbaren verweist, von vorn herein anerkannt, daß auch die Erscheinung der Kirche eine göttliche Seite hat, — die Verkündigung des Evangeliums und die Spendung der Sacramente, und wir sehen nur bei dieser Auffassung die geschichtliche Realität des Christentums als der Offenbarungsreligion gesichert. Denn dies ist das Christentum nur dann, wenn zur Entstehung der christlichen Gesinnung erforderlich ist, daß man die Thatsache, die dem Christentum zu Grunde liegt, in heilskräftiger Weise vernommen habe und daß man thatsächlich zu der Gemeinde gehöre, welche der Offenbarung ihren Ursprung verdankt. Wird diese Vermittlung als etwas rein menschliches und unwesentliches dargestellt, so ist die Consequenz unvermeidlich, daß es christlichen Geist gibt abgesehen von der christlichen Offenbarung, und einen Willen Gottes außer dem in der Erlösung kund gewordenen, und damit wird das historische Christentum in schwarmgeistiger Weise verflüchtigt und entleert.

Anderseits haben wir auch von vorn herein in Zweifel gestellt, ob mit der Forderung, daß die Kirche in dieser Weise sichtbar sei, die Nothwendigkeit einer bestimmten or-

ganisirten Sonderkirche gesetzt sei. Man pflegt diese Nothwendigkeit dadurch zu begründen, daß man der Predigt des Wortes und der Verwaltung der Sacramente das Bekenntnis zu beiden substituirt [1]). Nun hat uns aber Musäus gelehrt, daß auch mit dieser Modification des reformatorischen Kirchenbegriffes die Sonderkirche nicht gewonnen wird. Und so bleiben wir dabei: was die Gnadenmittel betrifft, ist die Kirche immer und allenthalben sichtbar, obschon diese Sichtbarkeit oft menschlich verkümmert wird, und man hat Antheil an ihr, welch einem verfaßten Gemeinwesen man auch angehöre oder wie schwach auch das Band sei, welches uns mit einer verfaßten Kirche verbindet. In keiner Einzelkirche wird sie völlig verwirklicht, in der Gesamtheit der Partikularkirchen ist sie vorhanden ohne mit ihr identisch zu sein. Daß in einer Kirche reine Verkündigung kirchenordnungsmäßig vorgeschrieben wird, das bürgt nicht dafür, daß sie wirklich stattfindet; dann schließt aber auch der Mangel einer solchen Bestimmung nicht aus, daß wirklich das Wort rein gepredigt wird. Ja, es kann geschehen, wie Luther in einem heute mehr als je beherzigenswerthen Ausspruch sagt [2]), daß man, wie Daniel und seine Gesellen, das Wort reichlicher zu Babel finde als zu Jerusalem. Indem wir dies festhalten, wahren wir die göttliche Idealität des Christentums, d. h. die Erhabenheit desselben über alle menschlichen Entwicklungsformen und dessen Unverworrenheit mit allem menschlich-natürlichen Handeln.

Was dem Christen die Sonderkirche wichtig macht, ist etwas ganz anderes als die Rücksicht auf den persönlichen Heilsbesitz, es ist das Bedürfnis, seinen Heilstand gottesdienstlich darzustellen, unter Gleichgesinnten sittlich zu bethätigen und auf die Mit- und Nachwelt fortzupflanzen, also der christliche Gemeinsinn, der sociale Trieb des Christen.

Diese Unterscheidung der Kirche, so wie sie Gegenstand des

---

1) So noch Kliefoth in seinem Vortrag auf der Lutherischen Conferenz zu Hannover (1868).

2) E. A. 32, 81. Vgl. auch Luthers Galaterbrief, W. 8, 1591: „Wo Wort und Sacrament wesentlich bleiben, da bleibt auch eine heilige Kirche, und liegt nichts daran, obgleich der Endechrist daselbst regiert."

Glaubens und so wie sie Gegenstand des sittlichen Handelns ist [1]), oder des **dogmatischen und ethischen Factors** derselben, ist für die Kämpfe der Gegenwart von allergrößter Wichtigkeit.

Es folgt daraus, daß wir allerdings berechtigt sind, in der Ueberzeugung, daß wir damit am besten den integralen Fortbestand der evangelischen Wahrheit sichern, an einer Sonderkirche festzuhalten und den confessionellen Charakter derselben gegen andere Kirchen zu verteidigen, aber unser Eifer in dieser Richtung soll sich darnach bemessen, daß unsere Berechtigung doch nur eine menschliche ist. Hätte eine Sonderkirche ein göttliches Recht, so hätte sie auch göttliche Verheißung. Das ist aber eben nicht der Fall, wir müssen vielmehr uns bescheiden, daß es Gottes Wille sein könnte, alles was z. B. lutherische Kirche heißt, dem Untergange preiszugeben, ohne daß damit auch die evangelische Wahrheit zu Grunde gienge. Indem man, wie es in der Gegenwart vielfach geschieht, die zeitlichen Rechtsansprüche der Kirche als ewige Wahrheit behauptet, gibt man damit den Gegnern gewissermaßen das Recht, das Ewige an der Kirche wie Zeitliches zu bekämpfen. Setzen wir die Ergebnisse der geschichtlichen Entwicklung dem Worte Gottes gleich, warum sollten sie nicht die „Ergebnisse der Wissenschaft", wie sie sagen, an die Stelle des Wortes Gottes setzen dürfen?

Es folgt ferner, daß wir berechtigt sind uns von einer Sonderkirche loszusagen, wenn wir uns innerhalb derselben im Bekenntnis unseres Glaubens gehindert fühlen, aber eine absolute Verpflichtung zur Trennung gibt es nicht, was schon daraus erhellt, daß ein solcher Schritt für die persönliche Heilsgewißheit nichts ausmacht. Der Moment, wo das Bekenntnis des wahren Glaubens in einer Kirche unmöglich geworden ist, wird dadurch bezeichnet, daß diese Kirche die wahren Bekenner von sich ausschließt. Ob man bis dahin warten oder vorher ausscheiden soll, ist Sache menschlicher Erwägung.

---

[1]) Vgl. **Ritschl** a. a. O., Stud. 1859, I, S. 219: Die Kirche als sittliche Gemeinschaft ist nicht Gegenstand des Glaubens, aber Gegenstand der praktischen Verpflichtung.

Was sodann die Verfassung der Kirche anlangt, so versteht sich nach unserem Ergebnis von selbst, daß es für sie keine absoluten Principien gibt. Weder die apostolischen oder nachapostolischen Zustände, noch die Bestimmungen der Reformatoren können für sie maßgebend sein, sondern allein die Rücksicht auf die Zweckmäßigkeit. Dies gilt auch von dem Verhältnis der Kirche zum Staate. Nachdem die Reformatoren die Lehre, daß es ein göttlich gestiftetes Amt der Kirchenleitung gibt, verworfen hatten, blieb ihnen nichts übrig um den „Haufen“ in Ordnung zu halten als der Arm der Obrigkeit. Nur die bürgerliche Behörde hat göttliche Vollmacht, das Weltliche zu regeln, und die gesellschaftliche Seite der Kirche gehört nach reformatorischer Anschauung zum Weltlichen. Jus divinum erlangt die Aeußerlichkeit der Kirche nur vermöge der Staatsbehörde, insofern als nur so der Gehorsam gegen ihre Ordnungen im Namen des vierten Gebotes eingeschärft werden kann [1]). Wenn also auch eine Kirche in der Lage ist durch eigene Organe Ordnungen aufzurichten, Rechtsordnungen werden dieselben nur, wenn die Kirche auch im Stande ist, die Unterwerfung unter ihre Aufstellungen von ihren Zugehörigen erfolgreich zu fordern; wie ihr aber das ohne staatliche Beihülfe möglich sein sollte, ist nicht einzusehen. Auch eine sogenannte freie Kirche kann im Fall eines Schisma's z. B. ihre Rechte auf Eigentum nur so weit behaupten, als der Staat sie als Rechtsgemeinschaft anerkennt. Erzwingbarkeit ist das Merkmal des Rechtes; ohne Mitwirkung des Staates, dem allein zwingende Mittel zu Gebote stehen, kann es demnach so wenig ein Kirchenrecht als ein anderes Recht geben, womit natürlich das Kirchenrecht so wenig als irgend ein anderes Recht der Willkür des Staates anheimgestellt wird [2]). Vollends nach unseren Voraussetzungen

---

[1]) Hierin haben die Separatisten Diedrich u. Gen. ganz Recht; ob ihre Stellung auch vom Standpunkte der Liebe richtig ist, ist eine andere Frage, und daß manches dogmatisch recht und zugleich ethisch falsch sein kann, darüber lasse man sich von Luther im ersten der berühmten acht Sermone belehren.

[2]) Vgl. O. Mejer, Lehrbuch des Kirchenrechtes, S. 9. Ferner die maßvolle Erörterung von Köstlin über Staat, Recht und Kirche in

kann nicht die Rede davon sein, das durch die Reformation gewordene Verhältnis der Kirche zum Staat aufzulösen, sondern nur es so umzugestalten, wie es die Veränderungen, welche sich auf dem Gebiet des Staatsrechtes (Einführung der Toleranz[1]), der bürgerlichen Gleichheit, der constitutionellen Regierungsform u. s. w.) und der Theologie (Unterscheidung der religiösen und wissenschaftlichen Erkenntnis) mit sich bringen, und wir dürfen die Zuversicht haben, daß ein auf sein eigenes Wohl bedachter Staat um so bereitwilliger der Kirche das Ihre läßt, als die Kirche dem Staat das Seine gibt. Sollte sich dennoch der Staat in das, was der Kirche wesentlich ist, Eingriffe erlauben, so wissen wir, daß die Kirche unüberwindlich ist, wenn sie für nichts anderes kämpft als für die freie Handhabung ihrer Gnadenmittel.

Endlich können wir nach unserem Resultate auch nicht mehr Lehr- und Sittenzucht für etwas absolut nothwendiges halten. Sie ist nöthig nur, wenn sie nützlich ist, d. h. wenn die Lehre dadurch wirklich an Ansehen gewinnt und die Sitten wirklich durch sie gehoben werden, und zu unterlassen, wo sie das Gegentheil bewirken würde, wie es der Fall ist wenn disciplinarische Maßregeln nur das Resultat haben, der Irrlehre zu größerer Notorität zu verhelfen, Staub aufzuwirbeln und in der Person des Amtsträgers den seelsorgerlichen Charakter vor dem richterlichen zu beeinträchtigen.

So geschieht es denn auf Grund einer doppelten Synthese, wenn wir evangelische Christen die Gesellschaft, der wir angehören, Kirche nennen. Wir thun es, weil wir, wo die Gnadenmittel im Gebrauch sind, Christen voraussetzen, — das ist die Synthese des Glaubens. Wir thun es, weil wir die, welche mit uns zum Anhören des Wortes und zum Genuß der Sacramente ver-

---

der evangelischen Ethik, Stud. 1877, insbesondere S. 219 (über Erzwingbarkeit als charakteristisches Grundmoment des Rechtes), S. 244 (über den Satz: Der Staat, Quelle des Rechtes) und S. 258 ff. (über Staat und Kirche). Der Aufsatz von Ritschl über die Begründung des Kirchenrechtes im evangelischen Begriff der Kirche dieser Zeitschrift f. Kirchenrecht 1868) war mir leider bei der Abfassung Arbeit noch nicht bekannt.

[1]) Ueber die Folgen derselben für die evangelische Landeskirche vgl. Mejer a. a. O., S. 207 ff.

bunden sind, als Christen ansehen, — das ist die Synthese der Liebe [1]). Es ist im Interesse unseres Heilstandes, daß wir jene Zuversicht des Glaubens an die Wirksamkeit der Gnadenmittel hegen, denn nur dieser Glaube macht uns dessen gewiß, daß wir zur Gemeinde der Erlösten gehören. Es ist im Interesse der Bethätigung unseres Heilstandes, daß wir dieses Vorurtheil der Liebe zu den Bekenntnisverwandten haben, denn nur damit können wir in unserem Theil an der Ausbreitung des Reiches Gottes arbeiten. Der Glaube erfaßt die Kirche in ihrer göttlichen Uebernatürlichkeit, die Liebe nimmt sie in ihrer menschlichen Wirklichkeit und Mangelhaftigkeit. Der Glaube hält sich an die Sonderkirche, aber indem er zugleich über sie hinausstrebt, scharf zwischen Göttlichem und Menschlichem scheidet, und jeder Beruhigung bei dem Menschlichen an der Kirche zuwider ist. Die Liebe geht als allgemeine Bestimmtheit des Willens weit über die Sonderkirche hinaus, aber als kirchliches Verhalten beschränkt sie sich auf dieselbe, schaut im Menschlichen das Göttliche und getröstet sich dessen, daß sie in engen vergänglichen Verhältnissen eine ewige Aufgabe erfüllt. Der Glaube ist wesentlich kritisch, er kennt niemanden und nichts nach dem Fleisch, und hält sich durch keine Rücksicht auf Personen, Ordnungen und Dinge gebunden. Die Liebe ist wesentlich unkritisch, sie verträgt alles, sie glaubt alles, sie hofft alles, sie duldet alles [2]). Der Glaube macht zum Christen, aber eben nur der Glaube, der durch die Liebe thätig ist. Der Glaube ist nicht ohne die Liebe, aber evangelisch ist es beider Gebiet und Thätigkeit, also auch beide Betrachtungsweisen der Kirche, rein auseinanderzuhalten.

---

[1]) Lege caritatis pro renatis et electis habemus omnes illos qui externo ecclesiae coetui sese adgregant. Joh. Gerhard, Tom. XI, p. 82.

[2]) „Der Glaube soll steif sein, die Liebe soll weichen . . . . Darum sind Glaube und Liebe gar allerdings einer widersinnigen Art und haben ganz widersinnige Tugenden.“ Galaterbrief, S. 1796.

2.

Zur praktischen Theologie.

Von

Dr. Paul Kleinert.

Erster Artikel.

Probleme der Grundlegung und des Aufbaues. — Die praktische Theologie von Zezschwitz.

Wenn nicht einen entscheidenden Wendepunkt, so bezeichnet das Triennium 1876—1878 doch sicher einen sehr bemerkenswerthen neuen Aufschwung in der schriftstellerischen Bearbeitung der praktischen Theologie. Der mächtige Anstoß zum Ausbau dieser Disciplin als Wissenschaft, welcher von Schleiermachers Encyklopädie ausgegangen war, hatte nicht nur durch seine Fortwirkung in den methodologischen Arbeiten von Marheinecke und Nitzsch, Graf und Pelt, Schweizer und Liebner seine zündende und zeugende Kraft bewährt, sondern sich auch fähig erwiesen, die gewaltigen Erträge formell zu bewältigen, welche durch die große geistige Bewegung der ersten Jahrzehnte unseres Jahrhunderts in Kirche und Theologie der jungen Wissenschaft zugeführt wurden. Mit diesem Inhalt gesättigt, fand er seinen vorläufigen Abschluß in dem Standardwerk von Nitzsch und dem Compendium von Moll; und es folgte, angesehen den Bau am Ganzen, eine jahrzehntlange Stille. Bedeutende Anfänge, wie die von Gaupp und Ehrenfeuchter gemachten, blieben unfertig liegen; nur Otto erhob sich zu einer umfassenden Leistung. Diese Stille ist seit 1876 einem sehr regen Leben gewichen. Fast gleichzeitig traten drei Werke auf die Bahn, welche nicht bloß wie ihre unmittelbaren Vorgänger einzelne Disciplinen auf den gegebenen Fundamenten auszubauen unternehmen, sondern nicht unbegründeten Anspruch erheben, als selbständige Fortbildung und Neugestaltung des Ganzen zu gelten [1]). Ihnen auf dem

---

[1]) Gerhard v. Zezschwitz, System der praktischen Theologie. Para-

Fuß ist die Gründung zweier das ganze Gebiet beschlagenden Zeitschriften gefolgt [1]).

Man wird diese Erscheinung nicht für zufällig halten dürfen. Die Kirche, wie sehr ihr Leben ein Selbstleben eigener Art ist und sein muß, lebt doch eben mit dem Volke. Und zumal die evangelische, die ihr Wesen nur als Anbetung im Geist oder gar nicht behaupten kann, wird eben darum um so empfindlicher sein für alle Berührungen, die der Geist, der in ihr ist, von den mächtigen geistigen Strömungen erfährt, mit denen das Thun Gottes in der Geschichte die Volksgeister in ihren Tiefen erregt. Da kann unter den Strebungen, die zur Höhe ringen, und den Widersprüchen, die sie mit sich zur Höhe reißen, die Theologie, welche im geistigen Mittelpunkte der Kirche das Leben derselben reflectirt und bewegt, nicht im willenlosen Stillleben verharren. Indem sie inne wird, wie das Kirchenleben ihr aus den Händen rinnt und sich von ihr hinweghebt, um seine eigenen Gesetze in ungeordneter Selbsthülfe zu setzen, empfindet sie ihre Aufgabe als Schuld, und sieht sich genöthigt die Energie ihrer Leistung als praktische zu bestimmen. Und wenn die eigentümliche Signatur, welche der Bewegung unseres Volksgeistes durch die Epochenjahre der letzten Zeitenwende aufgeprägt ist, unbestritten darin liegt, daß der behaglichen Doppelheit des realen und idealen Lebens in der dahinter liegenden Stufe, welche das letztere als ein Gebiet ungestörten geistigen Genusses seinen Besitzern überließ, ein Ende gemacht ist; daß die gewaltige, oft unbarmherzige Realität auf allen Punkten hereinbricht, und entweder von der Idealität erfaßt und durchdrungen sein will oder sie zu zertreten droht, so ist es naturgemäß, daß die kräftigste Gegenäußerung auf kirchlichem Gebiete sich da zur Geltung bringen muß, wo die Durchdringung

---

graphen für akademische Vorlesungen. 3 Abtheilungen in einem Bande. Leipzig 1876—78. 718 S. — Th. Harnack, Praktische Theologie. Vier Theile in zwei Bänden. Erlangen 1877/78. 634 u. 543 S. — J. J. v. Oosterzee, Praktische Theologie. Deutsche Ausgabe von A. Matthiä u. A. Petry. 2 Bände. Heilbronn 1878 f. 416 u. 317 S.

[1]) „Halte was du hast." Zeitschrift für Pastoraltheologie von V. F. Oehler. 1878 f. — Zeitschr. f. prakt. Theol. von Bassermann u. Ehlers. 1879.

der Wirklichkeit mit der Idee die eigentliche Lebensfrage der wissenschaftlichen Aufgabe ist: in der praktischen Theologie.

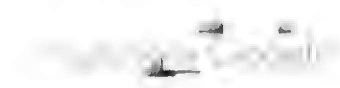
Gewiß, am unmittelbarsten fällt die Aufgabe dieser Gegenäußerung in die theologische Praxis selbst hinein. Aber sie wird von dieser nicht geleistet werden noch geleistet werden können ohne die Unterlage der strengen wissenschaftlichen Arbeit, von welcher die Praxis getragen sein will, wenn sie nicht ein Spiel der Elemente werden soll. Und es läßt sich ja nicht leugnen, daß der Stillstand der wissenschaftlichen Gesamtbearbeitung der praktischen Theologie in den letzten Jahrzehnten, ungeachtet der zum Theil sehr hervorragenden Leistungen auf einzelnen Specialgebieten — es sei nur an die Homiletik von Schweizer, die Missionstheorie von Ehrenfeuchter, die liturgischen Arbeiten von Schöberlein, die kirchenpolitischen von Hundeshagen und an Zezschwitz's Katechetik erinnert — zugleich Symptom eines Rückganges in der allgemeinen Werthschätzung war, welche durch Schleiermacher diesem der Praxis zugewandten Gebiet theologischer Wissenschaft vindicirt und erworben war. Ein Rückgang auf jene vorvergangene Stufe, auf welcher das Material der praktischen Theologie lediglich empirisch betrachtet, die Behandlungsweise desselben die bald mehr gemüthliche, bald mehr rednerische der populären und elementaren Pastoral war; ihr Werth im besten Fall geschätzt nicht nach der Kraft wissenschaftlicher Leistung, sondern nach der Kraft einer erwärmenden Anregung für die Aufgaben des geistlichen Amtes. Man darf das Berechtigte einer solchen Behandlungsweise auf unserem Gebiet keineswegs unterschätzen. Sie hat zur Blüthezeit der wissenschaftlichen Bearbeitung den Erzeugnissen derselben in den bekannten Büchern von Harms und Vinet Leistungen zur Seite gestellt, deren befruchtende Einwirkung auf's Kirchenleben den Vergleich mit jenen nicht zu scheuen hat. Sie hat, wenn nicht das ausschließliche, so doch ein unbestreitbares Recht, die großen Vorgänger praktischer Theorie in der alten Kirche als die ihren anzurufen. In der ethischen Richtung auf Anregung und Formung der Persönlichkeit für die Aufgabe birgt sie ein Moment, welches vor anderen auf diesem Gebiete mit dem Anspruch eines vollberechtigten Factors auch von der wissenschaftlichen Behandlungsweise in Betracht ge-

zogen sein will. Von einem großen Theil der studirenden Jugend und der die Studien im Amt fortsetzenden Geistlichkeit wird sie immer als das dem eigentümlichen Bedürfnis Zusagende empfunden werden. Aber daß sie die Größe der Aufgabe für sich nicht erschöpfen kann, wird, nachdem dieselbe durch die großen Methodiker einmal zum wissenschaftlichen Bewußtsein erhoben ist, nicht mehr verkannt werden können. Vorbeigehend an der Frage nach den letzten Gründen, die nun einmal die Wissenschaft von allem empirischen Betrieb scheidet, demgemäß nicht a principiis ad principiata fortschreitend, sondern im besten Fall ex concessis, meist aber aus Geschmacks- und Stimmungsgründen argumentirend; ein Reflex der äußeren Wirklichkeit und ihrer Ansprüche in's betrachtende Subject hinein, dessen ersprießliche Wiedergabe von dem zufälligen Besitz oder Mangel an sicherem Tactgefühl und kirchlicher Nüchternheit im letzteren abhängig ist, wird sie nicht fähig sein einer Zeit gerecht zu werden, die bis auf den Grund wühlend auch die letzten Fundamente wie der Religion selbst so des Kirchenlebens auf ihre Haltbarkeit erprobt. Wie unabkömmlich der warme Eifer für den praktischen Beruf: die Geschichte lehrt, daß er allein weder gegen Verschiefung noch gegen Stagnation des Kirchenlebens hinreichende Bürgschaft bietet. Sie lehrt, daß die Blüten des letzteren durchaus solchen Zeiten angehören, in welchen der strebsamsten Praxis eine wissenschaftliche Arbeit zur Seite gieng, welche einerseits die höchste dem Zeitalter erreichbare Bildung nicht verdächtigte, sondern besaß, und mit der sieghaften Gewißheit eigenerarbeiteter Glaubensbegründung alle geistigen Fermente der Zeit aneignend zu beherrschen, zu sichten, zu verwerthen Kraft hatte; welche anderseits die Praxis nicht verachtend preisgab an das verödende Ringen zwischen den Impulsen verworrener Thatenlust und dem ebenso verworrenen Widerspruch der geistlosen Trägheit und der leistungslosen Skepsis; welche darum auch von der Praxis nicht im Gefühl innerer Fremdheit gemieden, sondern gesucht und getragen war, sie klärend und verklärend, und das innerlich Todte durch den Geist richtend, der da lebendig macht. Es kommt aber hiezu, daß jener Umschwung der Zeit aus dem Gebiet geistigen Genußlebens in das der wuchtenden Realitäten auf evangelisch-

kirchlichem Boden durch die allenthalben aufgeführten Verfassungsbauten eine productive Kraft entfaltet und ein Gebiet der Geltendmachung gewonnen hat, welches sofort die strengen Aufgaben der Theologie als der Psychagogik in der Kirche in das feinste Geäder des kirchlichen Lebens hineinerstreckt. Es kommt hinzu, daß die katholische Kirche der Gegenwart unter dem Regiment eines feinen und überschauenden Geistes mit energischer Förderung ihrer eigenen, praktisch unverächtlichen Theologie den Ertrag der massiven äußeren Erfolge, die sich an den Namen Pius IX. knüpfen, als geistiges Machtcapital zu sichern und geltend zu machen auf's eifrigste bestrebt ist. Nach alledem kann es nicht fehlen, daß der evangelischen Kirche die Erkenntnis sehr fühlbar in's Bewußtsein trete, wie ihr geistliches Amt nur auf Grund intensivster Arbeit an den wissenschaftlichen Unterlagen seiner Wirksamkeit die Aufgaben einerseits der Seelenleitung in lebendig werdenden Gemeinden, anderseits der Selbstbehauptung gegenüber dem römischen Andringen wird lösen können.

Als wissenschaftliche will die Arbeit gethan sein. Daher auch nicht so, wie auch in Deutschland einige Stimmen laut geworden sind, daß die theoretische Theologie von der praktischen abgetrennt und nach ihren verschiedenen Zweigen dem philologischen, geschichtlichen, psychologischen Studium, kurz der „philosophischen Fakultät" zugewiesen werde, während als Theologie im eigentlichen Sinne nur die praktische übrig bliebe [1]). Es ist nimmer ein guter Rath, ein Lebendiges zu zerschneiden, und von dem Bewußtsein, ein Lebendiges zu besitzen, pflegt er nicht auszugehen. Man gebe die Dogmatik, die Kirchengeschichte, die Exegese anderen als dem theologischen Studienzusammenhange, und sie werden nicht etwa bloß aufhören, für die praktische Theologie ein brauchbares Fundament zu bieten, sondern werden aufhören, Dogmatik, Kirchengeschichte, Exegese zu sein, überhaupt Wissenschaft zu sein. Nur unter der äußeren Voraussetzung der bestehenden Kirchengemeinschaft, für die der Betrieb dieser Studien ein Lebensinteresse ist, können sie faktisch ihr Existenzrecht behaupten; begrifflich aber stehen und fallen sie

[1]) Vgl. z. B. Holtzmann in Schenkels Zeitschrift 1866, S. 43.



mit der anderen Voraussetzung, nur von dem wesensgemäß und also auch wissenschaftlich betrieben werden zu können, dem die göttlichen Dinge λόγος sind; für den Glaube nicht bloß als Object, sondern auch als Ausgangspunkt und subjective Bedingung ihrer wissenschaftlichen Behandlung in Betracht kommt [1]). Man wird nicht die Musikwissenschaft als Theil der Physik einreihen, weil beide eine Lehre von der Akustik haben. Nicht durchaus gleichartig, aber sicher gleich unrichtig wäre es, die biblische Exegese der Sprachwissenschaft, die Apologetik der Psychologie, die specielle Dogmatik der Culturgeschichte u. s. w. anzureihen. — Anderseits kann der praktischen Theologie nicht zugemuthet werden, das Werk, welches die Kirche gethan, indem sie sich eine theoretische Theologie schuf, von vorn ab neu zu thun. Nur im organischen Zusammenhange mit den Disciplinen der theoretischen vermag sie ihre eigene Gestaltung als Wissenschaft zu vollziehen. Und gerade darin, daß sie den wissenschaftlichen Boden annehmend und behauptend, den die theoretische selbständig und ohne Zweckrücksicht ihr bereitet, die gesicherten und gesichteten Erträge der letzteren der Praxis vermittelt, liegt ihre Gesundheit, ihre Bedeutung, und das Besondere ihres ideal-realen Charakters. Das schöne Gleichmaß in beiden Seiten desselben, das ihr anhaften muß, wenn sie ihrer Idee genügen soll, würde alsbald und unvermeidlich zur halbseitigen Schwindsucht und halbseitigen Hypertrophie werden, wenn ihr die Aufgabe gestellt würde, jenen theoretischen Boden mit immer auf die Praxis gerichtetem Blick von vorn ab selbst zu schaffen. Trotz der hochklingenden Worte, mit der ihr der Verzicht auf organischen Zusammenbestand mit der theoretischen angemuthet worden ist, wird sie daher die Ehre, hinfort allein als Theologie gelten zu sollen, als ein Danaergeschenk ablehnen müssen. Was ihr bleiben würde, ist (wie auch Holtzmann anmerkt) der Charakter der Homiletik, Katechetik, Pastoraltheologie — kurz der elementaren Thätigkeitstheorien, welche, in die Selbständigkeit entlassen, bald finden würden, daß sie sich auch elementarisch und handwerksmäßig betreiben lassen.

---

[1]) Vgl. Dillmann, Ueber die Theologie als Universitätswissenschaft Berlin 1875, S. 10f.

Für sich und auf sich gestellt haben diese Theorien zu ihrem Ort das kirchliche Seminar; nur im Zusammenhange mit der theoretischen Theologie kann die praktische, jene Thätigkeiten auf wissenschaftlicher Höhe fundamentirend, den Anspruch auf Eingliederung in die universitas literarum und auf die academische Luft behaupten, deren sie zur Ausgestaltung ihres Charakters wie zur ideegemäßen Erfüllung ihrer Aufgaben bedarf [1]). Löblich ist die Intention, das theologische Studium vor „Banausie" zu bewahren; aber ein Vorschlag, der es unmittelbar der Banausie preisgibt, dürfte zur Verwirklichung derselben der verkehrteste sein.

Nicht bloß nicht zufällig, sondern hoch erfreulich ist es daher, in den oben genannten Leistungen ein Zeichen erblicken zu können, daß das Bedürfnis des wissenschaftlichen Fortbaues der praktischen Theologie zum Bewußtsein, und zwar zu einem Bewußtsein von thätiger Productivität gelangt ist. Und es ergibt sich die gemeinsame Pflicht aller durch Beruf oder Neigung Betheiligten, an diesen Fortbau die thätige Hand mit anzulegen. Unter diesem Gesichtspunkte wird, namentlich was die allgemeinen Hauptfragen über Umfang, Richtung und Methodik der Arbeit gilt, ja freilich das Werk von Zezschwitz unter den oben genannten mit dem motivirtesten Anspruch auf Beachtung, Auseinandersetzung und Anknüpfung in den Vordergrund treten. Oosterzee's Buch stellt sich mit seiner Grunddefinition der praktischen Theologie als „Wissenschaft von der Thätigkeit des Hirten und Lehrers der christlichen Gemeinde" nächstverwandt zu den Pastoraltheologien der früheren

---

[1]) Man kann zweifelhaft sein, ob nicht der in vielen evangelischen Kirchengebieten bestehende Usus der doppelten theologischen Prüfung, welcher vielfach durch Herkommen zur leeren Prüfungstautologie geworden ist, dahin zu reformiren sein möchte, daß das erste Examen ausschließlich auf die Disciplinen der theoretischen Theologie einzuschränken, das zweite vorwiegend praktisch als Kirchenexamen auszugestalten sei. Aber auch dann würde das Studium der praktischen Theologie zwar nach dem ersten Examen einzustellen, aber immer noch der Universität vorzubehalten sein, während das kirchliche Seminar als Einübungsstätte seinen Platz zwischen der zweiten Prüfung und dem Eintritt in's Kirchenamt behauptet.

Entwicklungsstufe. Es ist eine mit manigfachem gelehrten Stoff ausgestattete, der Theologie der Gegenwart würdige, von großem didaktischen Geschick zeugende Neubelebung der gemüthlichen Pastoral im weiteren Sinne des Wortes, wonach der Terminus nicht bloß die Lehre von der Seelsorge, sondern auch Homiletik und Katechetik umspannt. Das nicht Vollgenügende seiner grundlegenden Definition scheint Oosterzee selbst empfunden zu haben, wenn er im zweiten Bande auch die Liturgik einführt, welche aus jener Definition als organischen Bestandtheil zu entwickeln ihm schwer fallen sollte. Wissenschaftlicher Geist trägt die Ausführung, ohne den Aufriß erzeugt zu haben. Anders schon bei Harnack, dessen Intention von vorn ab eine wissenschaftlich umfassende ist. Aber es will uns scheinen, als sei hinter der Intention die Ausführung zurückgeblieben. Offen vor Augen liegen die großen äußeren Vorzüge, die sein Buch namentlich vor Zezschwitz voraus hat, und die seinen Weg sichern: die Leichtigkeit, Klarheit, Durchsichtigkeit der Darstellung; die glückliche Mitte zwischen gelehrter Ueberlastung und dürftigem Formalismus. Ganz evident ist die Bedeutung, mit der es als der abgeklärte Ertrag sich dargibt, den einer ausgereiften Persönlichkeit ihre Lebensarbeit abgeworfen. Aber der bedächtige Leser kann sich dem Eindruck nicht entziehen, daß dieser Ertrag, langsam erworben, schließlich sehr schnell gebucht ist; und daß, wenn die Energie der Conception und der Vorarbeiten der abschließenden Composition wäre zugewandt geblieben, das Buch ein weit anderes geworden sein würde. Wenn Harnack für die übergangene Theorie des Kirchenregimentes auf seine Schrift „über die freie lutherische Volkskirche" (Erl. 1870), für die Katechetik auf einen noch zu erwartenden Abriß von Zezschwitz verweist, so muß das der Leser eben hinnehmen; auch gegen die Auslassung der Missionstheorie wollen wir aus Gründen, die weiter unten erhellen werden, nichts einwenden, wiewol dieselbe im Hinblick auf die Ankündigung im Aufriß des Systems (I, 86) mindestens zu motiviren gewesen wäre. Wenn aber selbst in reichlich ausgeführten Theilen, wie der Cultuslehre, man beispielsweise vergeblich nach einer Behandlung des Rituals von Taufe und Confirmation sucht, dieselbe auch sonst nirgend nachgeholt findet, so möchte doch dies

— denn Absicht kann nicht vorausgesetzt werden — schwerlich eine andere als die oben gegebene Erklärung finden. — Zezschwitz stellt sich überall, nach Conception und Ausführung seines Werkes, auf die Höhe der wissenschaftlichen Aufgabe, wie sie uns vorhin entgegentrat. Mit einer tiefen, von inniger Begeisterung getragenen Erfassung derselben verbindet sich Freiheit und Sicherheit des geschichtlichen Urtheils und ein nicht bloß phantastischer, sondern substantieller Geistreichtum, der mit unermüdlichen Händen eine so große Fülle von Bereicherungen der Erkenntnis auf dem weiten Gebiet und von Anregungen auch für den selbständig Mitarbeitenden ausstreut, daß, wenn auch die eigentümliche immanente Dialektik der Darstellungsweise als nur selten zu voller Klarheit durchgedrungen erscheinen sollte, und selbst wenn eine kritische Gegenstellung bis dahin fortschritte, den Aufriß des Systems als von vorn herein verfehlt zu bezeichnen, die Menge der übrig bleibenden fermenta cognitionis dem Buch immer noch seine große Bedeutung für die nächste Zukunft der praktischen Theologie sichern müßte. Dazu tritt bei aller Energie in Betonung des lutherischen Bekenntnisstandpunktes ein schönes Maß jenes gemein-evangelischen Sinnes, ohne den seit Spener über diese Dinge überhaupt nicht mehr ersprießlich gehandelt werden kann. Genährt an der lebendigen und glaubensstarken Milde des Geistes der böhmischen Brüderkirche weiß Zezschwitz auch am Reformirten das eigenartige Gute wohl zu schätzen und unter Umständen lutherischen Mängeln gegenüber kräftig hervorzuheben; und weiß ebenso allenthalben das Genuin-Lutherische mit feinem Sinn aus den schlechten Fündlein und romanisirenden Ueberlebseln eines modernen Traditionalismus herauszusondern, die heutzutage nur zu oft unter lutherischer Flagge verschifft werden. Ueberall ist ein weiter, meist aus primären Quellen erarbeiteter Stoff mit einer gründlichen Gelehrsamkeit bewältigt, der gegenüber es kleinlich sein würde, unvermeidliche und dazu sehr seltene Versehen in Nebendingen moniren zu wollen [1]). Vielmehr

---

[1]) Wie etwa dies, daß (S. 116) der 25. December kurzweg mit dem 25. Kislev gleichgesetzt, und dadurch der Ewald'schen Herleitung des Weihnachtsfestes aus dem der jüdischen Enkänien eine Stütze gegeben

wird einem so beschaffenen Werke gegenüber die geschuldete Achtung am angemessensten dadurch zu bezeugen sein, daß man es als ganzes nehme und die großen Linien, auf denen der von ihm angebahnte Fortschritt wissenschaftlicher Erkenntnis nicht ohne Antithese wird vollzogen werden können, in's Licht rücke. Damit möchte auch der Sinn des Autors selbst getroffen sein. Denn wie er in echt wissenschaftlicher Ingenuität seine selbständige und bedeutende Arbeit ausdrücklich in die von Schleiermacher und Nitzsch gewiesenen Geleise stellt (§ 128), so ist er sicher nicht gemeint, mit derselben einen Abschluß vollzogen zu haben. Durchaus trägt ja das Buch das Gepräge des Suchenden, Wegbahnenden, Anregenden, nicht der Fertigstellung von Resultaten. Und schon der Vergleich mit dem in Bezug auf scharfe Betonung des lutherischen Standpunktes so nahe verwandten Harnack zeigt, wie viel Problematisches auch in den Fundamentalfragen des Gebietes noch der Erledigung harrt. Man vergleiche beispielsweise die wichtige Lehre vom Amt, in der Zezschwitz die reformatorische Grundanschauung mit möglichster Reinheit durchzuführen bemüht ist, während Harnack sie mit manchen anders gearteten Ingredienzien durchsetzt[1].

---

wird, die sie in Wirklichkeit nicht hat, u. a. m. Reichlicher und störender sind derartige Flüchtigkeiten bei Harnack.

[1]) Zezschwitz: „Wo das Kirchenamt als selbständig ausführendes auftritt, ist es immer durch die Kirche als Gemeinde bzw. Gemeinschaft als das höhere und allgemeine eingesetzt" (§ 30). „Der die Thätigkeit bestimmende Gegensatz von Kirche und Nichtkirche schließt jede isolirte Verselbständigung wirkender Einzelorgane aus" (§ 31). „Für die Theorie der praktischen Theologie gibt es nach evangelischem Princip keinen positiv gegebenen Clerus, sondern auf dem Wege der Weltauswirkung setzt die Kirche als Christengemeinde — — — die Organe für den Zweck [der Erhaltung und Mehrung ihres Selbstlebens] aus sich heraus" (§ 34). „Das Heilsleben der Communiongemeinde, auch als cultisch vermitteltes, ist nicht von der Herstellung und dem Vermitteln des Kirchen- und Cultusamtes abhängig" (§ 113). „Das Amt ist in allem, was sacrificiellen Charakters ist, selbst in der Predigt und an der Spendung des Sacramentes, nur Vertreter der Gemeinde" (§ 218). „Die Cultusgemeinde setzt das Amt aus sich wie für sich selbst heraus" (§ 222). — Dagegen Harnack: „Das Amt stammt aus dem Amte Christi und seines Geistes, und besteht in der von Christo auferlegten Verpflichtung und ertheilten Berechtigung und

Wenn daher die folgenden Artikel sich mit der Absicht in den Fluß der neuangeregten Bewegung stellen, rückschauend und vorblickend Probleme, die bereits richtig gestellt waren, vor Verdunkelung, Seiten der Sache, die nothwendig in Betracht kommen müssen, vor Verschüttung zu bewahren, neu herzutretende Probleme zu fixiren und auf wichtigen Punkten selbst etwas zum Fortbau der Disciplin beizutragen, so wolle es als die Leistung eines nobile officium angesehen werden, wenn in ihnen, und zumal in diesem ersten, der die Präliminarfragen des Systems behandeln soll, auf das Zezschwitz'sche Werk eher zu oft als zu selten Rücksicht genommen sein wird.

Die erste Frage, wenn eine einzelne theologische Disciplin sich zum System ausbaut, wird immer die encyklopädische sein, wie dies System sich eingliedere in den Gesamtbau der theologischen Wissenschaft. Bei der praktischen Theologie hat diese Frage ihre

Ermächtigung, in seinem Namen und Geist, nach seinem Willen und seiner Einsetzung gemäß, die Gnadenmittel zur Erbauung seines Leibes öffentlich zu verwalten" (I, S. 91). „Das Amt ist von Christo gestiftet, gleichwie die Kirche, und mit ihr gleichzeitig in's Dasein gerufen" (ebendas.). „Die Gaben sind der Kirche nicht verliehen für die Herstellung des Amtes, sondern für die gedeihliche Ausrichtung des schon göttlich gesetzten" (S. 94). „Der Herr hat nicht gewollt, daß auf Erden eine Anzahl Christen seien, sondern er hat ein gegliedertes Ganzes gestiftet, dem er Wort und Sacrament anvertraut und damit das Amt göttlich eingesetzt hat" (S. 97). — Doch wäre es unbillig, zu verschweigen, daß auch Harnack von specifisch neulutherischen Velleitäten sich frei zu halten und das echt Reformatorische neben dem Eigenen in zum Theil noch durchschlagenderer Formulirung als Zezschwitz festzuhalten bestrebt ist. „Jeder hat zunächst die Pflicht und das Recht", sagt er I, 87, „sich selbst und die Brüder zu erbauen, und so an seinem Theil an der Erbauung des ganzen Leibes Antheil zu nehmen; sie alle sind Priester Gottes." „Nach evangelischem Princip gibt es keinen clerus positivus, sondern Subject der kirchlichen Selbsterbauung ist die Kirche" (S. 95); „Apostolat und Kirchenamt fallen nicht ohne weiteres zusammen" (S. 96). Wie er durch derlei Verwahrungen seiner eigenen Gefahr vorbeugt, die unmittelbare Beziehung zwischen Christo und den Gläubigen durch's Amt absorbirt werden zu lassen, so entgeht er zugleich der bei Zezschwitz nicht ganz vermiedenen, daß diese Beziehung durch die Kirche aufgesaugt werde.

besondere Schwierigkeit, sofern die Wucht massenhaften und in sich keineswegs sofort durchsichtigen Stoffes, den eine ausgebreitete Empirie ihrer Bewältigung und Gruppirung zuweist, von vorn herein hindert, daß sie kurzweg von einem einfachen Grundgedanken aus ihren Begriff und Umfang construire und damit Gefahr laufe, nur einen Theil des Materials zu umspannen, das Uebrige aber sei es fallen zu lassen oder in's Procrustesbett unzureichender Schemen zu pressen. Nicht bloß ihrem Inhalt, sondern auch dem Aufriß der Form nach ist sie von der Beschaffenheit des gegebenen Stoffes abhängiger, als irgend ein Theil der aufbauenden Theologie, und nur etwa der Kirchengeschichte vergleichbar. Dazu kommt ein anderes. Man könnte den Grundgedanken mit dem Begriff des Praktischen, sohin das πράσσειν selbst gegeben erblicken. Sofort aber ist klar, daß dem Handeln die christliche Ethik ebenso zugewandt ist, wie die praktische Theologie. Gerade hier stellt sich die Grundfrage: wie verhält sich die praktische Theologie zur Ethik? Mit der Bemerkung, schon dieses und nur dieses, daß die Kirche ein vom Herrn gestiftetes Amt habe, lasse es unzuläßig erscheinen, die praktische Theologie lediglich als Ausgestaltung der Consequenzen des Principes der Ethik zu bestimmen (Harnack I, 24), ist hier augenscheinlich wenig gewonnen. Könnte die Ethik Recht und Stellung des Amtes in der Kirche aus der Idee derselben nicht erweisen, so würde ja in der praktischen Theologie die einfache Voraussetzung jenes Amtes, wissenschaftlich angesehen, eine petitio principii sein [1]). Aber auch die Grenze, welche Zezschwitz zwischen beiden Gebieten zieht, wird als eine zutreffende nicht bezeichnet werden können. Ihm zufolge hat die Ethik lediglich die Aufgabe, „das individuelle Handeln nach dem Ideal christlicher Lebensvollkommenheit zu schildern" (§ 9). Da fällt denn freilich die Kirche, welche Gemeinschaft ist, als Subject eines von der Ethik zu beschreibenden Handelns einfach aus, und bleibt im ganzen Umfang

---

[1]) Der bedeutende Versuch eines solchen Erweises bei Ritschl (in Dove's Zeitschrift für Kirchenrecht 1869, S. 267 ff., vgl. auch diese Zeitschrift 1859, S. 217 ff.) ist bei den neueren Theoretikern der praktischen Theologie nicht hinreichend beachtet.

ihres Functionskreises der praktischen Theologie reservirt. Inzwischen hat doch aber auch die praktische Theologie individuelles Handeln zu beschreiben, und zwar in ganz intensiver Weise. Oder wäre es dem Handeln des Predigers, des Katecheten, des Seelsorgers, weil es kirchlich charakterisirt ist, etwa erspart, individuell zu sein und sich dem Ideal christlicher Lebensvollkommenheit einzuordnen? Ferner aber würde mit jener Differenzbestimmung folgerichtig nicht bloß die Kirche, sondern auch Staat und Familie aufhören, als handelnde Subjecte für die Ethik in Betracht zu kommen; das große mit der individuellen Ethik gleichwiegende Gebiet der Socialethik wäre ohne wissenschaftliche Berechtigung und encyklopädische Stellung. Daß diese Verhältnisbestimmung nicht die richtige sein kann, leuchtet von selbst ein; daß sie für die Ausführung eines Systems praktischer Theologie verhängnisvoll, wird bald nachher erhellen. Eine allseitig gesicherte encyklopädische Stellung der praktischen Theologie wird sich immer nur daraus ergeben, daß man sie zwar mit der Ethik im nächsten und innigsten Zusammenhange beläßt, aber gegenüber der reinen Ethik, die es allenthalben mit dem christlichen Ideal zu thun hat, sie als angewandte Ethik bestimmt: als Anwendung der reinen Ethik auf das Subject der empirischen Kirchengestalt. Die Normen, die sie von der systematischen Theologie empfängt, wendet sie auf die Kirche als gegebenes Subject des Handelns an. Sie überläßt der systematischen Theologie, die Normalgestalt der Kirche zu bestimmen, durch welche diese ihrem Zwecke, das Reich Gottes zu verwirklichen, entsprechen wird, und die Normalgestalt des Handelns, durch welches sich dasselbe in den Gemeinschaftsformen der Kirche als ein christliches zu legitimiren haben wird; aber indem sie diese Normen und Regulative von der systematischen Theologie übernimmt, an den biblischen Grundnormen bewährt, an der Kirchengeschichte orientirt und mit allen geistig bewegenden Potenzen der Gegenwart in Beziehung setzt, geht ihr Absehen darauf, die Verfahrungsweisen [1]) festzustellen, durch welche die gegebene Kirche dieser Idee

---

[1]) Fein hat schon A. Hyperius markirt, daß der Begriff der Praxis für die praktische Theologie nicht wie für die Ethik als singulare tantum,

gemäß zu bewahren und fortzubilden sein wird. Man fürchte nicht, durch diese Begriffsbestimmung der praktischen Theologie den idealen Schwung zu rauben, den gerade diese Disciplin um ihres unmittelbar in's Leben einmündenden Zweckes willen am eifrigsten zu wahren nöthig hat. Der Begriff der Kirche, den die systematische Theologie der praktischen überliefert, mit seinen ethischen Grundmomenten — societas fidei, coetus fidelium — mit seinen idealen Prädicaten der Einheit, Heiligkeit, Allgemeinheit, Apostolicität [1]) ist ein so schlechthin idealer, daß seine Anwendung an sich ohne Idealität nicht durchführbar ist. Während anderseits ein Verfahren, welches von der Wahrheit absähe, daß es sich um Anwendung jener Idealpostulate auf gegebene Wirklichkeit mit ihren geschichtlichen Bedingungen und Möglichkeitsschranken handelt, und das ohne weiteres aus jenen allein die Aufgaben der praktischen Theologie construiren wollte, zu Schwärmereien führen, an Stelle lichter und erwärmender Gestaltungsprincipien dunkle und erhitzende Utopien setzen müßte. Insbesondere aber wird jene Grundbestimmung der Grenzmarke zwischen Ethik und praktischer Theologie dazu unentbehrlich sein, der letzteren auf ihrem ganzen Gebiet die Centralaufgabe im Bewußtsein zu halten, welche auch Zezschwitz in thesi als fundamental hinstellt, daß es sich bei allem Kirchenhandeln nicht um Selbstzweck, sondern um Mittel zu dem Zwecke handelt, daß das Reich Gottes komme.

Ueberblickt man die umsichtigen, von tiefem Verständnis und feinem Tact geleiteten Lösungen, die Zezschwitz im einzelnen vielen Aufgaben der praktischen Theologie gibt, so hat man oft genug den Eindruck, daß ihm selbst in der Ausführung seines Systems die Wahrheit, daß sich die praktische Theologie als angewandte

---

sondern als Concretum in Betracht kommt, wenn er dem vierten Buch seines encyklopädischen Werkes (De theologo, Argentor. 1562, p. 561) die Separatüberschrift gibt: evolvenda esse scripta, quibus continentur ecclesiarum πράξεις.

1) Man vergleiche die interessanten Ausführungen Hundeshagens in seinen „Beiträgen zur Kirchenverfassungsgeschichte und Kirchenpolitik" (Wiesbaden 1864) I, 366 ff.

Ethik zu gestalten habe, nicht verborgen gewesen sein kann. Das Ueble aber ist, daß durch das Vorbeigehen seiner grundlegenden Ausführungen an dieser Wahrheit, durch die Beschlagnahme des ganzen ecclesiastischen Theils der socialen Ethik für die praktische Theologie der Aufbau des Systems selbst nicht darauf angelegt ist, jene Aufgaben correct zu stellen. Läuft der Begriff angewandter Ethik überall auf ein Können aus Bewußtsein und Erkenntnis der Gründe hinaus, auf Kunst in dem weiten ethischen Sinne des Wortes, den Aristoteles mit dem Ausdruck τέχνη verbindet; hat von da aus Schleiermachers Einführung des Ausdruckes Kunstlehre in's ganze Gebiet der praktischen Theologie ihr gutes Recht [1]): so treten für Zezschwitz zwei wichtigste Aufgaben des Systems, die Theorie der Predigt und der Katechese, als solche, denen allein der Charakter als Kunstlehren im besonderen Sinne zu vindiciren sei, aus dem Umfange des Systems heraus und müssen sich gefallen lassen, ein Anhängsel desselben zu bilden; das System selbst aber definirt sich als „Wesens- und Naturlehre der Kirche“, welche „die Wesensvoraussetzungen und Lebensgesetze für die concrete Verwirklichung der Kirche in der Welt fixirt“. (§ 13). Von da aus gestaltet sich denn der weitere Systembau dergestalt, daß die überall ideal definirte Kirche, aus ihrem dogmatisch-ethischen Begriff personificirt und als handelnde Einzelperson eingeführt, sich selbst setzt, erzeugt, verwirklicht, gestaltet, auf der Höhe der Gestaltung behauptet. Da ist also die Kirche nicht mehr eine Gemeinschaft, der von ihrem Stifter und durch seinen Geist ihre Idee gewiesen ist, der gemäß sie in der Form geordneter Freiheit ihre Gestaltung, ihre Aufgaben, ihre Verfahrungsweisen bestimmt. Sondern sie ist eine Idealpersönlichkeit, die aber eine Natur hat, kraft deren sie sich in wesensgemäße Erscheinung umsetzt und nach Art eines natürlichen Lebewesens fort-

---

[1]) Oosterzee polemisirt (I, 3) gegen diesen Terminus ohne zureichenden Grund, und wie sein Zusammenhang ergiebt, unter schiefer Auffassung der Bedeutung desselben. Was sich begründeter Weise gegen die Einführung desselben sagen lasse, hat Schleiermacher selbst (Prakt. Theol., S. 44 f.) am zutreffendsten erörtert.

gehend verwirklicht. Dabei ist denn freilich übersehen, daß da
Verhältnis von Idee und Erscheinung auf ethischem Gebiet ei
weit anderes ist, als auf natürlichem. Hier kann man von eine
Zusammenfallen beider sprechen, dort steht zwischen beiden d
Wille, der als endlicher, wenn auch mit ewigem Inhalt sich e
füllender, immer irgendwie hinter der Idee zurückbleibt und eb
daher der Normirung durch dieselbe bedürftig ist. So hat hier d
Gegensatz zwischen Idee der Kirche und erscheinender, werdend
Kirche seine ganz besondere Bedeutung, und diese Bedeutung i
fundamental für die praktische Theologie. Wie stattlich die Umri
kirchlichen Handelns, die sich aus der naturalistischen Fassung Ze
schwitzs emporheben; wie viel geistvolles und auch evangelisch g
dachtes im Rahmen dieser Gesamtauffassung seine Ausführungen üb
den Begriff der Kirche § 17 ff. enthalten: das, was sie in ihrer Pr
legomenenstellung der praktischen Theologie zu leisten hätten, leist
sie nicht. Ueberall bleiben sie im Idealbegriff der Kirche stehe
der der systematischen Theologie angehört; von dem die Refo
mation richtig erkannt hat, daß, ob man ihn nun dogmatisch a
die Summe der Wirkungen definirt, welche Gott durch Wort un
Sacrament in der Sammlung geheiligter Persönlichkeiten wir
oder ob man ihn ethisch als Gemeinschaft der Gläubigen, od
beides zusammenfassend als Leib Christi bestimme, er immer a
ein Unsichtbares, für menschliche Wahrnehmung Unumschreibbar
hinausläuft, auf einen Gegenstand des Glaubens; daß er demna
ein Subject für angewandte Ethik nicht bieten kann. Denn di
Subject muß ein erscheinend gegebenes, bestimmt umgrenztes sei
wenn überall ihm concretes Handeln und bestimmte Verfahrung
weisen sollen zugemuthet werden. Selbst wo die Spannung zwisch
der gegebenen Wirklichkeit der Erscheinung und zwischen der Id
der Kirche sich bis zum diametralen Widerspruch zu steigern schien
würde die praktische Theologie sich nicht auf den Standpunkt z
stellen haben, von vorn ab aus der Idee eine neue Kirche zu con
struiren, sondern im Gegebenen einsetzend, müßte sie die Spannun
aufzuheben trachten und lehren.

Schon was seiner Zeit Nitzsch obiter gegen die ähnliche Ueber
tragung des Begriffes einer Physiologie oder Naturlehre au

das ethische Gebiet der Kirche bei Moll bemerkt hat [1]), hätte eine Revision dieser Uebertragung räthlich gemacht, ehe sie übernommen und weitergegeben wurde. Und Moll hatte doch sich gegen die Consequenzen, die Zezschwitz dieser Uebertragung gegeben, sehr deutlich und energisch verwahrt. Von einem productiven, sich selbst zeugenden und verwirklichenden Handeln der Kirche darf nach seiner Darlegung auf evangelischem Standpunkte nicht geredet werden, sondern nur von einem Handeln Christi in der Kirche [2]). Was Zezschwitz § 10 zum Abweis dieser Verwahrung vorträgt: „daß in dem den Gläubigen einwohnenden Geiste Christi dieser selbst als der Kirche immanentes Princip erkannt werden muß, das sich im kirchlichen Handeln schlechthin menschlich auslebt", ist, wie leicht ersichtlich, nicht eine Lösung sondern eine Bestätigung unserer Bedenken. Ein einfaches, naturmäßiges Sichausleben ist die Thätigkeit des Geistes Christi ebenso wenig in der Kirche wie im einzelnen Gläubigen; und wenn dieser Geist sicher immanentes Princip der Kirche ist, so folgt daraus noch keineswegs das Recht, an seiner Statt die Kirche als handelndes Idealwesen einzusetzen, oder gar das Handeln, welches praktische Theologie von der Kirche fordert, als Naturact dieser Idealpersönlichkeit der Kirche zu beschreiben [3]). Einer Idealpersönlichkeit, welche als concret gegebene,

---

1) Nitzsch, Vorrede zur 2. Aufl. des 1. Bandes der praktischen Theologie, S. XIX.

2) Moll, Prakt. Theol., § 13. Pelt, Encyklopädie, S. 572: Handeln des heiligen Geistes. Schön verbindet Ehrenfeuchter beides zu der Formel: „Des Herrn, der der Geist ist". 2Cor. 3, 17.

3) Es scheint auf den ersten Blick, als wenn sich Zezschwitz für seine Auffassung auf Liebner berufen könnte, dessen Aufsatz (in dieser Zeitschrift 1843, 1844) in der neusten Entwicklungsphase der praktischen Theologie auch sonst ein bemerkenswerthes Ferment bildet. Doch hat Liebner auch seinerseits einer Deutung seiner Auffassung, welche zu den Zezschwitz'schen Consequenzen Recht gäbe, durch sehr energische Verwahrung gesteuert. „Ihre Realität hat die Gemeinde in Gott selbst, in dem, was von Gott aus geschieht, in der ewigen Idee Gottes und der That Gottes zur Verwirklichung derselben in Christo, Geist, Wort Gottes; dies ist ihr ewiges einigendes Band, in welchem sich die Einzelnen, die davon ergriffen sind, an einander gewiesen fühlen, wie sie sich zugleich die ganze Welt in Hoffnung zugewiesen fühlen" (a. a. O. 1843, S. 648).

der ein Handeln abgefordert werden könnte, nirgends da ist, wie real auch die Idee selbst sein möge, die in ihr personificirt gedacht ist. Vollends ist nicht abzusehen, wie unter Festhaltung jener Grundanschauungen Zezschwitz die Synthese mit seiner Principforderung folgerichtig bewerkstelligen will, daß das Endziel der Selbstentwicklung der Kirche ihre Selbstaufhebung in's Reich Gottes sei (§ 11. 381). Der in sich selbst beruhenden Substantialität gegenüber, mit der er consequenterweise die Kirche ausgestattet denken muß, wird ja jenes traditionelle „in perpetuo mansura" der Symbole (Aug. VII) für ihn eine weit plerophorischere Bedeutung gewinnen müssen, als nach der Intention der Reformatoren darin liegt. — Daß endlich der Mangel an einer präcisen Unterscheidung zwischen Idee und Erscheinung der Kirche und einer präcisen Definition der erscheinenden Kirche, welche die Grundlegung des Systems drückt, auch in die Ausführungen desselben verdunkelnd hineinwirken muß, kann nicht befremden. Wie dort im dunkeln bleibt, welches Subject eigentlich für die praktische Theologie als handelndes in Betracht komme, so schwimmt hier Handeln der erscheinenden und Handeln der Kirche an sich so in einander, daß man nicht ersieht, wie beide anders als im katholischen Sinne, d. h. identisch gedacht werden können. Evangelische Anschauung kann aber der praktischen Theologie nicht eine ideale Kirche als handelndes Subject zuweisen — sie weiß, wie dieser Idealismus in praxi allezeit in den trübseligsten Massivismus umschlägt und umschlagen muß —, sondern muß sich mit der erscheinenden begnügen, deren Handeln sich dadurch als Handeln des Geistes Christi in ihr ausweist, daß es sich der Norm der Idee unterordnet und so den Willen ihres göttlichen Stifters erfüllt, daß mit und in ihr die ewige, unsichtbare, heilige Kirche gebaut werde, an die wir glauben; und daß durch diese Erbauung des Leibes Christi in und aus der erscheinenden Kirche erfüllt werde, was die Kirche zum Kommen des Reiches Gottes zu leisten hat.

Allerdings erwächst von da aus nunmehr für uns die Nöthigung, die Frage zu beantworten, welches denn nun die empirische, gegebene, erscheinende Kirche sei, deren Umrisse wir in der Grundlegung bei Zezschwitz vermissen, und ohne deren Aufzeigung doch

eine praktische Theologie nicht denkbar ist. Evangelisch, im Sinne sowol des neutestamentlich Begründeten als des in den Principien der Reformation geschichtlich gewordenen, muß gesagt werden, daß jede Begriffsbestimmung der erscheinenden Kirche, wenn sie nicht in unevangelische Irrtümer verfallen will, ausgehen muß von der Gemeinde, und zwar von der Gemeinde als Einzelgemeinde [1]). In dieser Form hat die Idee der Kirche ihre erste Erscheinung und Wirklichkeit gefunden; diese Form bleibt die constitutive Gestalt der societas fidei (apol. IV) für jede beliebige Kirchenform, die dem Geiste der Stiftung entsprechend bleiben will. Auf eine noch engere Urform, etwa die Hausgemeinde, zurückzugehen, ist nicht zuläßig. Die hohe Wichtigkeit, welche diese Lebeform des Christentums für seine erste Ausbreitung gehabt hat, darf in keiner Weise unterschätzt werden; mit Recht ist bemerkt worden, daß diese erste Ausbreitung den Charakter des Familienhaften an sich getragen habe. Ebenso hoch ist die Bedeutung zu werthen, die der Hausgemeinde in jeder bestehenden Kirche verbleibt: der Begriff der Hausgemeinde einerseits, die Unterscheidung der empfangenden und handelnden Gemeinde anderseits sind die Momente, deren genaue Durchdenkung allein das vielgequälte Problem erledigen kann, ob die erscheinende Kirche als Gemeinde der Gläubigen oder als Gemeinde der Getauften zu begreifen stehe. Aber als primäre Verwirklichung der Idee der Kirche selbst kann die Hausgemeinde nicht in Betracht kommen. Dazu hat die specifische Idee, von der das Haus getragen ist, einen zu hohen ethischen Selbstwerth und eigenwüchsigen Charakter. Kraft dieser Idee, der Familie, haben alle Glieder des Hauses gegen einander eine bestimmte abgestufte Stellung, während das beherrschende Moment in der Idee der Heilsgemeinde das der Gleichordnung der Glieder ist. Matth. 23, 8. 9. Dagegen in der Einzelgemeinde ist die Kirchenidee das schlechthin Constitutive. In ihr müssen die dogmatischen Merkmale der Kirche, daß Wort und Sacrament da sei, zunächst realisirt sein, und haben immer ihre Stätte in und auf Grund der Einzelgemeinde. Hier ist der Ort des Gottesdienstes, der sich um jene Gottesgaben

---

[1]) Vgl. auch Rosenkranz, Encyklopädie (2. Aufl. 1845), S. 338.

sammelt und auf Grund ihres Empfanges die Gemeinde zum gemeinsamen Gebet, zum gemeinsamen Bekennen, zu gemeinsamer Lobpreisung verbindet. Die Einzelgemeinde muß organisirt sein, eine Gemeindeordnung haben, wenn eine Theorie der Kirchenordnung auch weitere kirchliche Organisationen in's Auge fassen will. Die Einzelgemeinde muß die Aneignung ihrer Unmündigen durch Taufe und Unterricht, die Heiligung der entscheidenden Lebensacte durch Weihe und Segnung, die Heiligung ihrer Glieder durch Seelsorge und pädeutische Einwirkung jeder Art verwirklichen. Es läßt sich keine der Idee der Kirche wesentliche Function und kein wesentliches Interesse derselben denken, das nicht irgendwie schon in der Einzelgemeinde, wenn vielleicht auch nur keimhaft implicirt vorhanden wäre.

Darin, daß diese Form auch für die dem Umfange nach weitesten, der Detailgestaltung nach complicirtesten Gebilde der erscheinenden Kirche die Grundform bleibt, prägt die Kirche ihren fundamentalen Unterschied von jedem anderen Gebilde sittlicher Gemeinschaft aus, namentlich auch vom politischen Gemeinwesen. Ein Unterschied, der für die praktische Theologie auf evangelischem Boden um so mehr in's Gewicht fällt und von vorn herein um so schärfer zu betonen ist, als für evangelische Betrachtungsweise durch die gemeinsame Beziehung auf den sittlichen Endzweck des Reiches Gottes eine Coordinationsbeziehung zwischen der Heilsgemeinschaft der Kirche und der Rechtsgemeinschaft des Staates ideemäßig gegeben ist, welche die genaue und allseitige Erfassung des Unterscheidenden zwischen beiden Gemeinschaften zur erhöhten Pflicht macht [1]). Da zeigt sich, daß, während die Einzelgemeinde selbst schon Kirche ist, sofern der wesentliche Beruf und die wesentliche Function der Kirche, durch Wort und Sacrament [2]) zum

---

1) Vgl. W. Hoffmann, Deutschland einst und jetzt im Lichte des Reiches Gottes (Berlin 1868), S. 1ff.

2) Ich gebrauche diese usuell gewordene Formel hier und sonst mit dem aus reformatorischer Anschauung selbstverständlichen Vorbehalt, daß das göttliche Wort, in der Fülle seines Begriffes gedacht, das Göttliche am Sacrament mit einschließt. Apol. VII. Vgl. auch die hieher bezügliche

Glauben gesammelte und zum Glauben sammelnde Gemeinschaft zu sein, vollständig in ihr liegt, die bürgerliche Gemeinde keineswegs schon Staat ist, da in ihrem Beruf das nicht liegt, was den Staat zum Staate macht. Die Lebensinteressen der bürgerlichen Gemeinde als solcher sind nicht allgemeiner, sondern örtlicher Natur, bestimmte Localinteressen der Zusammenwohnenden: der Staat hat nur allgemeine Interessen; in ihm bilden die bürgerlichen Gemeinden selbst nur eines der vielen socialen Elemente, das neben den anderen zu Recht besteht. Hier ist also eine substantielle Differenz zwischen den Aufgaben der Gesamtheit und den Aufgaben der Einzelcommune, wogegen die kirchlichen Interessen der Einzelgemeinde völlig die nämlichen und allgemeinen sind, die der Kirchenkörper zu pflegen hat. Vermöge dieser ganz verschiedenen Bedeutung des Localen für die bürgerliche und kirchliche Sphäre „ist das Vermögen der bürgerlichen Gemeinde kein Staatsgut, wohl aber das der kirchlichen Ortsgemeinde Kirchengut; ist das bürgerliche Gemeindeamt kein Staatsamt, während die Aemter der Ortskirche allerdings Kirchenämter sind, und zwar das Pfarramt in so eminentem Sinne, daß man es das Kirchenamt κατ᾽ ἐξοχήν nennen kann. So ist der Staat keine bloße Einigung von bürgerlichen Gemeinden, welche für gewisse schon in ihnen selbst gelegene Aufgaben gemeinsame Organe haben; wohl aber ist jeder Kirchenkörper ein Complex von Kirchengemeinden, der als ganzes keine andere und höhere Mission hat, als welche schon in der Ortsgemeinde liegt. Nicht alle Staatsglieder brauchen im integrirenden Verband einer Ortsgemeinde zu stehen, um am Staate mitzuleben; aber durchaus richtig ist es, daß alle Kirchengenossen Glieder einer Kirchengemeinde sein müssen, und daß alles Mithandeln an der Kirche nur mittelst der Gliedschaft an der Einzelgemeinde stattfindet“ [1]. Kurz, was von der einzelnen bürgerlichen Gemeinde nicht gilt, daß sich nämlich in ihr die Idee des Staates realisire,

---

Ausführung von T. Beck, Gedanken aus und nach der Schrift (3. Aufl. 1876), S. 63.

[1] E. Hermann, Die nothwendigen Grundlagen einer die consistoriale und synodale Ordnung einigenden Kirchenverfassung (Berlin 1862), S. 15.

das gilt von der einzelnen kirchlichen Gemeinde; in ihr verwirklicht sich zunächst und ursprünglich die Idee der Kirche. Handelt es sich darum, als Subject des kirchlichen Handelns erscheinende Kirche zu setzen, so ist sie die nächste und ursprünglichste Gestalt dieses Subjectes. Wie denn auch das Neue Testament für das Ganze und das Einzelne keine unterscheidenden Namen hat: beides ist *ἐκκλησία*.

Die schwierigere Frage nun ist allerdings die nach diesem Kirchenganzen selbst, das mit und über der Grundform der Gemeinde vom kirchlichen Handeln als Subject gefordert wird. Von der eben gewonnenen Basis aus wird dasselbe zunächst jedenfalls als Gemeindeverband oder Kirchenverband zu bezeichnen sein [1]). In der näheren Bestimmung desselben liegt aber sofort ein mächtiger Unterschied evangelischer und katholischer Grundauffassung vor. Was nach dem Ausgeführten die erstere nicht kann und als ideewidrig ablehnen muß, das thut die letztere, indem sie das Kirchenganze aus dem Gesichtspunkte der Staatsform begreift, so daß nicht die organische Verbindung der Einzelgemeinden das Ganze constituirt, sondern das Einzelne in seiner Existenz vom Ganzen bedingt ist. Daher sie denn auch durch innere Nothwendigkeit überall mit dem Staat in Concurrenz treten und bei durchgeführter Consequenz denselben innerhalb ihres Gebietes negiren muß. Denn mit dem gleichen Material erstrebt sie eine analoge Gemeinschaftsgestaltung. Anderseits kann ebenso wenig die Ueberspannung des Fürsichseins der Gemeinden in der Construction des Independentismus als folgerichtige Ausbildung des Gedankens der erscheinenden Kirche sich behaupten, welche das Ganze aus den Gemeinden nur auf dem Wege äußerer Aggregation will zu Stande kommen lassen. Ob es freilich ausreicht, gegenüber von diesem Seitenschößling der Reformation, der auch im gegenwärtigen Kirchenleben ein starkes Gährungsmoment bildet, die Berechtigungsfrage schon mit dem ethisch-dynamischen Gemeinschaftsprincip des Christentums: „Liebe aus Glauben" für abgethan zu achten [2]), dürfte zweifelhaft sein.

---

[1]) So auch Harnack I, S. 52. 221 ff.

[2]) So Zezschwitz, § 387.

Dies Princip erfordert noch nicht organischen Zusammenschluß. Auf die vorliegende Frage angewandt, enthält es ein Zuviel und ein Zuwenig. Ein zuviel wenigstens sicher im Sinne von Zezschwitz selbst. Denn sobald mit dem Princip in dieser Weise aus der Idee in die Wirklichkeit der Kirchengestaltung herübergeschritten werden soll, enthält es offenbar nicht bloß die Ablehnung des Independentismus, sondern neben anderem auch die Pflicht der Union, welche Zezschwitz selbst inconsequenterweise ablehnt. Noch deutlicher aber ein zuwenig. Die Definition, welche die independentistisch verfaßte evangelische Kirche von Italien im zweiten Artikel der römischen Constitution von 1872 ihrem Kirchenverbande gibt [1]), wird zweifellos behaupten dürfen, unter dem weiten Princip: „Liebe aus Glauben", Platz finden zu können. Ebenso hat das preußische Landrecht seinen wesentlich independentistischen Kirchenbegriff zwar nicht aus jenem Princip entwickelt, sondern viel eher aus der territorialistischen Erwägung, daß unter allen Bildungsprincipien erscheinender Kirche das independentistische für die Staatshoheit das bequemste ist; aber jene sittliche Grundlage des Kirchenlebens ausschließen zu wollen, ist sicher nicht seine Meinung gewesen, und noch weniger sein Erfolg. Schärfer und praktischer hat Harnack (I, 224) den Gegensatz des Evangelisch-Kirchlichen zum Independentistischen mit dem Hinweis auf die Verachtung des geschichtlichen Zusammenhanges markirt, welcher für das letztere charakteristisch ist. Auf dieser Linie wird fortzugehen sein. Nur daß man nicht wie Harnack den Independentismus lediglich als empirische Tendenz, die sich gegen bestehende Kirchen richtet, sondern als selbständiges Bildungsprincip erscheinender Kirche in's Auge fasse. Da tritt ihm schon die urchristliche Normalgestaltung entgegen, welche mit der sofort in Wirklichkeit tretenden Bildung einer

---

[1]) „Die freie christliche Kirche in Italien steht auf dem Boden des Independentismus; d. h. jede Gemeinde oder Kirche ist von den übrigen unabhängig und mit ihnen nur durch denselben Glauben, die gleiche Constitution und die nämliche Arbeit verbunden." Vgl. L. Witte, Italien (Bausteine zur Geschichte des Gustav-Adolph-Vereins II), Freienwalde 1878, S. 376.

großen und in ihren Gliedern keineswegs atomhaft abgeschlossenen Gemeindeverbindung durch die Eine Apostellehre, die gleiche Sacraments- und Agapenfeier, die gemeinsamen Gegenstände der Gemeindefürbitte, die Uebung der Barmherzigkeit von Gemeinde zu Gemeinde, die Forderung gegenseitigen Aufeinanderachtens auch in secundären Ordnungen etwas ganz anderes als independentistische Principien aufzeigt. Gal. 1, 8. Ephes. 4, 4. 1 Tim. 2, 1 f. 1 Kor. 16, 1. Act. 24, 17. Röm. 15, 26. 1 Kor. 11, 16; 14, 33. 36. An dieser Urnorm orientirt, gewinnen die Aufgaben, welche die Kirche nach ihrem ethischen Begriff zu leisten hat und welche in ihren dogmatischen Prädicaten liegen (vgl. oben S. 286), die Bedeutung formgebender Regulative, denen der Independentismus nicht bloß nicht entspricht und nicht entsprechen kann, sondern denen er als ein *ἄτακτον*, als die wesenswidrige Selbstbehauptung einer ungeordneten Wirklichkeit gegenüber der Idee der Kirche widerstrebt.

Es erhellt, das erscheinende Kirchenganze des Gemeindeverbandes kann auf evangelischem Boden nicht katholisirend als kirchliches Staatswesen, und nicht atomistisch als bloßes Gemeindeconglomerat bestimmt werden. Wie aber nun positiv? Genügt es an der materiellen Bestimmung, daß die concrete Kirche ein Verband von Gemeinden sei, die, um Wort und Sacrament als societas fidei gesammelt, auch ihren Zusammenhang als Glaubensgemeinschaft ausprägen, und an der formellen, daß dieser Zusammenhang durch Herausstellung bestimmter gemeinsamer Aufgaben für das Ganze, durch die Anerkenntnis gegenseitigen Aufeinandergewiesenseins seitens der Glieder als ein organischer charakterisirt sei? Oder muß nicht eine nähere Bestimmung des Umfanges, der Umgrenzung getroffen werden, um dem Postulat concreter Bestimmtheit zu genügen? Mit vielen führt Zezschwitz, wo er in seinen Specialausführungen nicht umhin kann, seinem Idealsubject ein concretes zu substituiren, die Bezeichnung „verfaßte Bekenntniskirche“ ein. Sollte dieser Terminus nichts weiter besagen, als daß es der Idee der Kirche gemäß ein Wesentliches der Erscheinenden ist, sich zu organisiren und zu bekennen, so wäre dawider schlechthin nichts einzuwenden; es wäre allerdings damit auch nichts gesagt, was über die oben gegebenen materiellen und for-

mellen Merkmale hinausgienge. Anders aber verhält es sich, wenn der Terminus — und daß dies die Meinung, ergibt sich aus der Verwendung des Begriffes — mit der bestimmenden Nota des Bekenntnisses zugleich das Abgrenzungsprincip des erscheinenden Kirchenkörpers als solchen markiren soll. Das bedarf näherer Erwägung und der Auseinandersetzung mit gewichtigen Bedenken. Die Kirche als erscheinende in Betracht gezogen, gibt es entweder nur eine Bekenntniskirche — die allgemeine christliche Kirche, „die gemeine Christenheit“ (Luther), welche Sonntag für Sonntag ihr Bekenntnis zum Heil in Christo im Gottesdienst vor aller Welt bezeugt: diese aber ist nicht einheitlich verfaßt; oder es gibt gar keine Bekenntniskirche. Denn alle erscheinenden Sonderkirchen begrenzen ihre Gestalt nicht nach dem Bekenntnis, sondern entweder auf Grund ihrer Verfassung, wie die römische, oder auf Grund gewisser Eigenartigkeiten in Auffassung christlicher und kirchlicher Lebensordnung, wie die nachreformatorischen Dissenterkirchen; oder auf Grund des geschichtlich gegebenen Substrats der volkstümlichen Individualität und des daraus gewordenen bürgerlichen Gemeinwesens, wie die aus der Reformation hervorgegangenen Landeskirchen. Wenn wir neben den evangelischen, bzw. den lutherischen und reformirten Landeskirchen, welche thatsächlich existiren, von der evangelischen, der lutherischen, der reformirten Kirche reden, so sind das nicht erscheinende Kirchenkörper, nicht concrete Subjecte kirchlichen Handelns. Es ist vielmehr dies zu erkennen, daß das Evangelische (bzw. Lutherische oder Reformirte) ein Moment im Begriff der Kirche als idealer ist, welches jene Landeskirchen zu verwirklichen als ihre besondere Aufgabe erkennen. Man kann dies ja so ausdrücken, daß sie Theile der evangelischen Kirche sind; es ist aber klar, daß zwischen diesen Theilen und diesem Ganzen eben das Moment scheidet, welches die Wirklichkeit von der Idee, auch der reellsten, trennt: das der concreten Erscheinung. Die Summe der Theile ist nicht ein concretes, handlungsfähiges Gesamtsubject, sondern lediglich Summe der Verwirklichungen der Idee. Sie ist kein organisches Ganzes. Die Idee ist in ihr nicht mehr oder specifisch anders, als in den einzelnen Theilen. Die Synthese aber zwischen Idee und Erscheinung etwa so zu fassen, daß man das

Evangelische, Lutherische, Reformirte derbconcret in den geschichtlichen Bekenntnisstand hineinsetzt, führt nicht zu dem Ziel, welches doch intendirt wird: zur zutreffenden Aufstellung eines Begrenzungsprincipes. Das Bekenntnis ist eben nicht Begrenzungsprincip: als cultisches Bekennen nicht nach der Natur des Begriffes; als geschichtliche Bekenntnisformel nicht nach der thatsächlichen Weisung der Geschichte. Die geschichtlichen Bekenntnisse sind nicht das logische prius, auf Grund dessen sich der Umfang des Kirchenkörpers bestimmte, sondern auf Grund eines gegebenen Kirchenumfanges haben sie Geltung in demselben. Diesen gegebenen Sachverhalt hat die praktische Theologie nicht zu meistern, sondern vorab zu verstehen. — Möchte man hiegegen einwenden, daß ja aber doch die Aufnahme der einzelnen Kirchenglieder in den Kirchenkörpern durch Taufe und Confirmation auf Grund des Bekenntnisses erfolge, so ist darauf hinzuweisen, daß überall dieser Bekenntnisact ein cultischer ist; nicht vollzogen mit einem der geschichtlichen Bekenntnisse, welche die Sonderkirchen, die erscheinenden Kirchenkörper für sich haben, sondern mit dem altkirchlichen und gemeinkirchlichen [1]) Taufbekenntnis der Christenheit. Die Aufnahme erfolgt, sollte das Bekenntnis das den Umfang begrifflich bestimmende sein, nicht in die erscheinende Sonderkirche, sondern in die „gemeine Christenheit". Wiederum wird auch der Uebertritt von einem Kirchenkörper zum anderen nicht durch Verpflichtung auf eines oder mehrere der geschichtlichen Sonderbekenntnisse vollzogen, sondern durch die Theilnahme am intensivsten Act des Communionlebens, an der Abendmahlsfeier. Wenn Liebner, dessen Vorgang auch diesen Ausführungen entgegengehalten werden möchte, das Bekenntnis als den Grundact bezeichnet, durch den die erscheinende Kirche zur Realisirung gelangt, so zeigt der lebendige Begriff, den er dieser Realisirung allenthalben gibt — alles Thun der Kirche ist ihm ein „cyclisches, innerlich kreisendes" —, daß viel adäquater, und dann

---

[1]) So wenigstens nach dem kirchlichen Bewußtsein, auf dem in dieser Beziehung der entscheidende Nachdruck liegt. Der thatsächliche Sachverhalt, daß das Taufbekenntnis correkter als das altkirchliche der abendländischen Christenheit zu bezeichnen wäre, ändert an der Substanz der Sache nichts.

nicht ohne tiefe Wahrheit sein Gedanke so auszudrücken gewesen wäre, daß die Kirche im Bekennen ihr Wesen verwirklicht [1]). Die Vorstellung, daß sie in irgend welcher geschichtlichen Bekenntnisformulirung ihre Gestalt für immer begrenze, liegt außerhalb seines Gedankenkreises. Das Bekenntnis, welches er meint, ist nicht *ποίημα* sondern *ποίησις*. Auch so freilich bleibt Nitzsch im Recht, wenn er jenen Grundact nicht in dem Subjectiven und Causirten des Bekenntnisses, sondern in dem Objectiven und Causirenden der Lehre findet [2]). Je klarer aber bei Zezschwitz die theoretische Erkenntnis zu Tage tritt, daß das cultische Bekennen niemals ausschließende also begrenzende Bedeutung haben kann; daß ein fundamentaler Unterschied besteht zwischen dem gottesdienstlichen Bekenntnis als Lebensact der Gemeinde und dem geschichtlichen Bekenntnisstande; daß dem letzteren als solchem ein Privilegium der Unabänderlichkeit zuzugestehen auf evangelischem Boden unzuläßig sei (§ 114. 91): um so schärfer springt die Inconsequenz in die Augen, welche diesen Fundamentalbestimmungen

---

1) Liebner in dieser Zeitschrift 1843, S. 646. 639. Vgl. 1844, S. 88: „Theorie des bekennenden Thuns". Was Liebner seinem Kirchenbegriff gemäß vom Amt bemerkt, „daß es sei und doch immer werde", gilt ebenso vom Bekenntnis in seinem Sinne.

2) Nitzsch, Prakt. Theol. I, 129. Vgl. Aug. VII: „doctrina evangelii". Im übrigen erhellt von hier aus, daß durch die obigen Ausführungen der Bedeutung, welche die geschichtlichen Bekenntnisse in den Reformationskirchen vernünftigerweise fortgehend haben können, und welche allerdings nicht bloß die historischer Monumente ist, kein Eintrag geschieht. Diese Bedeutung liegt nicht auf dem Gebiete der Generalfrage der praktischen Theologie um den Kirchenbegriff, sondern auf dem Specialgebiete der Lehrordnung. So lange in erscheinenden Kirchen das Bedürfnis existirt eines Schutzes der Gemeinde gegen Lehrwillkür des Geistlichen, und eines Schutzes des Lehrenden gegen Lehrindependentismus der Gemeinde, so lange wird es das Natürlichste sein, die bzw. Normen und Bürgschaften immer irgendwie an die Substanz des geschichtlichen Bekenntnisstandes anzuknüpfen, weil so die Identität der Richtung im Eigenleben des Kirchenkörpers am sichersten gewahrt bleiben wird. Auf ein Erlöschen jenes Bedürfnisses aber wird in größeren Volkskirchen kaum zu rechnen sein. Vgl. L. Schulze, Die Augsburgische Confession (Bremen 1869), S. 12 f.

gegenüber die Definition der erscheinenden Kirche als verfaßter Bekenntniskirche involvirt.

Positiv aber ergibt sich für die Grundlegung der praktischen Theologie auf evangelischem Standpunkte einmal in Bezug auf die Idee der Kirche, von der ausgegangen wird, daß sie von vorn ab neben den Begriffsmomenten des Allgemeinen und Christlichen das des Evangelischen als ein solches darzulegen und zu definiren haben wird, welches bestimmend in alle Gebiete des Kirchenhandelns hineinwirkt; anderseits mit Bezug auf die erscheinende Kirche in der Gestalt des Kirchenverbandes, daß dieselbe als societas fidei in der Form der Landeskirche zur Beschreibung, Erörterung und Motivirung gelangen muß. In der Grundlegung der praktischen Theologie muß das geschehen. Denn entweder liegt die Correlation zwischen dem Volk und Staat stiftenden und die Völkergeschichte leitenden Schöpferwillen Gottes und seinem Kirche stiftenden und die Heilsgeschichte leitenden Erlöserwillen, welche sich im Begriff der Landeskirche ausprägt, wie geschichtlich so begrifflich in der nothwendigen Folge evangelischer Kirchengestaltung: dann ist ihre principielle Bedeutung sofort evident. Oder sie widerstreitet der inneren Vernunft evangelischer Kirchengestaltung, ist nicht ideegemäß: dann müßte es ein erstes und nothwendigstes Absehen des kirchlichen Handelns sein, die Spannung mit der Idee, die in der Gegebenheit solcher Kirchen liegt, aufzuheben. Wohl wird im einzelnen der Durchführung die praktische Theologie die Punkte zu bezeichnen haben, wo das Moment des Evangelischen, das verwirklicht werden soll, auch auf die innere Nothwendigkeit hinweist, daß wie die Gemeinden zum Gemeindeverband, so auch Kirchen zum Kirchenverband in engerer oder freierer Weise sich zusammenschließen und gewisse Aufgaben als gemeinsame setzen. Aber die concrete Bestimmtheit des handelnden Subjectes wird auch da immer fordern, daß von dem erscheinenden Kirchenkörper als Landeskirche der Ausgangspunkt genommen werde.

Daß mit dem Princip der Landeskirche im evangelisch-kirchlichen Sinne zugleich das der Volkskirche gesetzt ist, und also auch die Feststellung dieses Begriffes zu den Präliminaraufgaben des Systems gehört, bedarf kaum näherer Erörterung. Mit beiden

Feststellungen aber des erscheinenden Kirchenkörpers als Landes- und Volkskirche tritt für die praktische Theologie zugleich die Nöthigung ein, Stellung zu der principiellen Bestimmung der erscheinenden Kirche als Freikirche zu nehmen; sowohl der absoluten Freikirche gegenüber, welche den Erlöserwillen Gottes in der Heilsgemeinschaft von seinem Schöpferwillen in den gegebenen Volksindividualitäten schlechthin lösen zu müssen glaubt und daher — im Gegensatz zum landeskirchlichen Princip — die Grenzbestimmung entweder römisch in die Geltung der kirchlichen Verfassungsform oder sectirerisch in irgend ein anderes Einzelmoment des Kirchenlebens hineinlegt; als auch der relativen Freikirche — dem donatistischen Princip — gegenüber, welche zum Princip der Landeskirche sich indifferent verhält, aber innerhalb desselben im Gegensatz zum Volkskirchenprincip den Charakter der erscheinenden Kirche als werdender Erscheinung verneint, daher das Begriffsmoment der „Gemeinde der Heiligen" in jedem Augenblick als gegeben fordert, die Grenzbestimmung der Kirche nach der Marke des Vollbesitzes bewußter kirchlicher Actualität ziehen will, und so ebenfalls in Sectirerei verfallen muß [1]). Sofern aber der Idee der Kirche, welche in der Erscheinung sich zur Geltung zu bringen hat, zugleich das Moment des Evangelischen wesentlich eignet, erwächst endlich auch die Aufgabe, das landeskirchliche Princip in der erscheinenden abzugrenzen gegenüber dem staatskirchlichen, welches die potestas ecclesiastica, die Selbständigkeit der Kirche in ihren inneren Dingen, an den Staat abgibt. In diesem nämlich liegt die Entartung des landeskirchlichen, welche den Begriff desselben zur Idee der Kirche in Spannung setzt, dadurch mit innerem Widerspruch erfüllt und vernichtigt. Es ist etwas durchaus verschiedenes, auf dem gegebenen Substrat einer geschichtlich gewordenen Volksindividualität und in den Grenzen derselben die Ordnung des Staates und die Gemeinschaft der Kirche neben einander sich gestaltend zu denken, beide grundverschieden und ungleichartigen Wesens, beide eben darum jeglicher ersprießlicher

---

[1]) Vgl. über diesen Punkt die beste Darlegung unter den neueren bei Martensen, Specielle Ethik II, 415 f.

Wechselwirkung fähig und ohne innere Nöthigung mit einander in Collision zu sein; oder aber zwischen die Idee der Kirche und ihre Erscheinung die Staatsordnung einzuschieben, so daß das Innerliche der Glaubensgemeinschaft ein Theil oder Herrschaftsgebiet der letzteren wird. Daß schon in der peripherischen Begriffsbestimmung der Landeskirche selbst eine Nöthigung staatskirchlicher Charakterausprägung liege, kann nur unklarerweise angenommen werden; und die Formel, „daß im Protestantismus an Stelle des Kirchenstaates die Staatskirche getreten sei", ist zwar handlich, aber unrichtig. Das Erastianische Princip ist, wenn wir von einigen Unklarheiten Zwingli's absehen, von den Reformatoren principiell abgelehnt worden („non commiscendae sunt potestates ecclesiastica et civilis", Aug. 28). Gewaltübung aber, der Ohnmacht der Kirche durch Eingriffe cäsarischer Laune oder durch Satzungen des Territorialismus auferlegt, darf man als Erweise protestantischen Kirchentums nicht charakterisiren, mögen immerhin nicht bloß Männer wie Hobbes und Thomasius, sondern auch so bedeutende Epigonen der reformatorischen Theologie selbst wie J. Gerhard (Locc. theoll. XXIV, § 108—112; XXV, § 166—214) sich haben geneigt finden lassen, ihr das theoretische und „biblische" Substrat zu liefern.

Der Aufriß des Systemganzen gestaltet sich bei Zezschwitz von seinen Fundamenten aus folgendermaßen. Orientirungspunkt ist die „Selbstauswirkung der Kirche"; der Gang wird sich von da aus genetisch zu gestalten haben (§ 119). An den Anfang hat die Selbsteinpflanzung der Kirche in die Welt durch die Mission zu treten, an's Ende die Darstellung ihrer Geistesherrschaft durch Verklärung der Weltverhältnisse: die Kirchenverfassung (§ 121. 125). Zwischen *Keryktik* also als Missionstheorie und *Kybernetik* als Verfassungstheorie verläuft das Ganze. Vertritt die Mission das Moment der Berufung, so führt von ihr aus die Lehre vom *kirchlichen Unterricht*, welche das Moment der Erleuchtung vertritt, zum Höhenpunkt des Kirchenlebens hinüber, dem *Cultus*, welcher nach der specifisch-christlichen Erfüllung seines Begriffes Communioncultus ist, Feier und Genuß der

Gottesgemeinschaft, in welcher die Gemeinde die Höhe ihres Daseins vollzieht. Weiter gilt es, diese Communionreife zu behaupten durch behütende, fördernde, repressive Seelsorge (§ 284), wodurch sowohl die Disciplin der Poemenik selbst als dieses sich ergibt, daß sie die Kirchenzucht mit umfaßt. Damit ist der Weg von der Grundlegung der Gemeinde zu ihrem vollen Ausbau zurückgelegt und die Theorie dazu gelangt, in der Verfassungslehre zu gipfeln.

Es liegt uns zunächst an, den wichtigen Fortschritt hervorzuheben, welcher mit diesem Aufriß — der sich sofort als eine organische Umbildung der von Nitzsch aufgestellten Grundscheidung in begründende und erhaltende Thätigkeiten gibt — gegenüber den früheren, auch den bedeutenderen Leistungen auf diesem Gebiet der praktisch-theologischen Architektonik offenbar gemacht ist. Die Schleiermacher'sche Zweitheilung des Gebietes in die Lehre vom Kirchendienst und Kirchenregiment trägt ja auf den ersten Anblick den empfehlenden Charakterzug, aus der Zweiheit der erscheinenden Kirche als Einzelgemeinde und Kirchenkörper hervorgewachsen zu sein; und das ist's wohl auch, was ihr und ihren Umnennungen den immer noch beherrschenden Einfluß in der Ausführung des Systems gesichert hat. Aber daß sie dem Bedürfnis eines systematischen Grundrisses nicht genügt, ist doch klar. Davon ist ja freilich abzusehen, daß ihre Terminologie mit dem harten Unterschied von Dienst und Regiment — während doch alles Thun Namens der Kirche und an der Kirche Dienst ist, keines ein κατακυριεύειν sein darf — etwas stoßendes hat. Dieser Mangel der Terminologie ließe sich durch eine besser gewählte umgehen [1]); Schleier-

[1]) Die Bezeichnung der beiden Theile als „Gemeindedienst und Kirchendienst" ist nichts anderes, als eine solche Umnennung; sie bezeichnet dasselbe, was Schleiermacher als Kirchendienst (Dienst an der Einzelgemeinde) und Kirchenregiment (Dienst an der Gesamtkirche) sondert. Encyklopädie, § 274. Ob sie freilich Verbesserung ist, ist fraglich. Wenn Schleiermachers Bezeichnung den falschen Schein erweckt, als sei Dienst und Regiment wesentlich verschieden, so diese den Schein, als seien Gemeinde und Kirche substantiell verschieden. In beiden Fällen bedarf es erst näherer Erläuterungen, um unter Umständen folgenreiche Misverständnisse auszuschließen. Was oben gegen das Materielle der Schleiermacher'schen

machers Meinung trifft jener Schein, den diakonischen Charakter alles Kirchenhandelns übersehen zu haben, nicht. Darin aber liegt der wirkliche Mangel dieser Theilung, daß die Doppelseitigkeit im Begriff der erscheinenden Kirche, auf der sie gründet, nicht Doppelseitigkeit genug ist, um das Schema über die Bedeutung eines bloß formalen hinauszuheben. Es reflectirt nicht den für die innere Theilung bedeutsamsten Unterschied, welcher zwischen den Qualitäten des kirchlichen Handelns besteht; vermag daher dem Stoff nicht gerecht zu werden. Wenn doch die wichtigsten dieser Gebiete, Gottesdienst, kirchlicher Unterricht, Gemeindeordnung, Disciplin alle ihre Stätte schon innerhalb der Einzelgemeinde haben, so bleibt für die zweite Hauptabtheilung nur der verschwindende Rest einzelner Stücke der Kirchenordnung als specifisch eigentümliches Object übrig, das es nicht rechtfertigt, ihm die Bedeutung eines besonderen Haupttheiles zuzuweisen. Bemerkt man dawider, daß von allen jenen Gebieten doch auch einiges dem Dienst am Ganzen der Einzelkirche zufällt, daß beispielsweise die Einzelgemeinde ihre Liturgie, ihre Unterrichtsnormen, ihre disciplinaren Ordnungen gar nicht für sich aufstellen kann, sondern für alle diese Dinge zugleich auf Selbstbescheidung im gliedlichen Zusammenhange des Ganzen angewiesen ist, so ist das unzweifelhaft richtig; aber die Durchführung dieses Gesichtspunktes im System wird erst recht den durch leeren Formalismus ideewidrigen Charakter des Theilungsprincipes aufzeigen. Man wird durch dasselbe genöthigt sein, das begriffsmäßig und wurzelhaft Zusammengehörige des jedesmaligen Gebietes zu spalten, um es theils der Theorie des Kirchendienstes theils der des Kirchenregimentes zuzuweisen. Das kann weder lebendige Anschauung von Wesen und Art des kirchlichen Handelns fördern, noch eine innerlich zusammenhängende Erkenntnis geben, und muß zu Wiederholungen führen. Ein Gleiches gilt von der ebenfalls formellen Eintheilung Marheinecke's, in deren drei Theilen die christliche Kirche als Object der praktischen Theologie in ihrer Allgemeinheit, als Confessionskirche und als Localgemeinde in Be-

---

Eintheilung bemerkt ist, gilt auch bei jeder veränderten Terminologie, mit der dieselbe festgehalten wird.

tracht kommt; ganz abgesehen davon, daß die hier vorliegende Coordination eine wenig glückliche, und die Schlußstellung der Localgemeinde ein Misgriff ist. Wenn die Mängel solchen Formalismus' von Graf und Pelt deutlich empfunden sind, und bei beiden das mühevolle Bestreben anzuerkennen ist, das abstracte Schema durch Einordnung materieller Inhaltsrubriken zu verlebendigen, so kann doch dem Prüfenden nicht entgehen, wie das Schleiermacher'sche Grundschema für diese Bestrebungen geradezu zur lähmenden Fessel geworden ist. Man sehe beispielsweise die Eintheilung Pelts, dessen Encyklopädie vor anderen um Würdigung und Ausgestaltung der praktischen Theologie sich bedeutende Verdienste erworben hat. Er unterscheidet die großen Gebiete der Fundamentallehre, der Liturgik und Homiletik, der Seelsorge und des Kirchenrechtes [1]. Um nun aber dem Schema gerecht zu werden, muß er die so höchst ungleichartigen Zweige des Kirchenrechtes und der Seelsorge unter die Rubrik der Lehre vom Kirchenregiment zusammenbinden, während Homiletik und Katechetik für den Kirchendienst überbleiben; und entrinnt mit diesen Syzygismen nicht einmal der Nothwendigkeit, eine besondere Kirchenorganisationslehre als dritten Haupttheil voranzuordnen, dem er neben der Fundamentallehre auch noch die Liturgik zuweist. Eine Gruppirung, deren Zufälligkeit und Willkür offenbar mehr an das Actenspind eines vielseitig beschäftigten Ephorus, als an wissenschaftliche Entfaltung erinnert. Auf feinste Gedankenarbeit basirt, einheitlich disponirt, aber trotzdem nur um weniges erträglicher ist die Architektonik Schweizers [2]), welcher innerhalb des großen Rahmens Kirchenregiment und Kirchendienst mit drei weiteren, nicht materiellen, sondern formellen Gesichtspunkten operirt; nicht bloß mit dem Gegensatz von „Clerus" und Gemeinde, sondern auch mit der dreifachen Charaktergestalt der Gemeinde als eines Ganzen, einer Vielheit von einzelnen und eines sich reproducirenden Gattungswesens; schließlich mit dem Gegensatz

---

[1]) Ueber das wenig Ersprießliche einer Eingliederung des Kirchenrechtes als solchen unter die Gebiete der praktischen Theologie wird unten noch besonders zu reden sein.

[2]) Homiletik, § 18.

einer mehr freieren und einer mehr gebundenen Seite der kleri- kalischen Thätigkeit. Das Richtige, welches dieser letzteren formellen Unterscheidung zu Grunde liegt, und worauf weiter unten zurückzukommen sein wird, wird überschattet durch die noch dazu in relativische Unbestimmtheit gesetzte Formulirung. Gegen diesen Gegensatz von Freiheit und Gebundenheit wird ja doch die Idee des amtlichen Thuns — welche hier am wenigsten außeracht zu lassen ist — behaupten müssen, daß überall in der höchsten Freiheit die höchste Gebundenheit, und in der Gebundenheit die innerlichste Bejahung der Freiheit sich finden müsse.

Es ist Zezschwitz zum entschiedenen Verdienst anzurechnen, daß er die Fessel des Schleiermacher'schen Schematismus kurzer Hand abgeworfen und sich ganz und voll auf den Boden gestellt hat, die Theile des Systems nicht principiell nach der Verschiedenheit der Objecte bzw. Subjecte des Handelns, sondern nach den Wesensunterschieden der verschiedenen Gebiete des Handelns zu bestimmen. Auch daß er trotz der eingehenden Würdigung der einschlägigen Gesichtspunkte (§ 257) der Eintheilung Harnacks vorbeigegangen ist, wird als ein Vorzug bezeichnet werden müssen. Dieser setzt aus der richtigen Definition, daß die praktische Theologie die Lehre von der Selbsterbauung der Kirche sei, als Gliederungstheile die Lehre von der Selbsterbauung der Kirche als Heilsgemeinde (Cultus und Seelsorge), als Heilsanstalt (Mission und Katechese) und als irdisch organisirten Verbandes (Kirchenregiment). Soweit diese Eintheilung über den Charakter einer bloß empiristischen hinausragt — den namentlich das Verhältnis des dritten zu den beiden ersten Theilen trägt —, ruht sie, wenn wir recht sehen, allerdings auf einem richtigen Grundgedanken: auf dem Unterschiede von empfangender und handelnder Gemeinde. Bedenken aber erregt neben anderem schon dies, daß Begriff und Bezeichnung der „Heilsanstalt" im Gegensatz zur Heilsgemeinde mit so fundamentaler Bedeutung in den Aufbau eingeführt ist. Mochte der römischen Auffassung der Kirche als Sühnanstalt die Melanchthon'sche Lehranstalt mit einem gewissen Rechte geschichtlicher Antithese entgegentreten: daß in beiderlei Weise das Wesen der Kirche verschiefend ausgedrückt ist, dürfte zweifellos, und die Wiederauf-

nahme des Terminus Anstalt bzw. Heilsanstalt, wie sie, sehr charakteristisch, neuerdings namentlich von juristischer Seite und in Parallele zu der Definition des Staates als Rechtsanstalt proponirt ist [1]), auf evangelischem Boden zu beanstanden sein. Eben weil die Kirche principaliter Heilsgemeinde ist, ist sie nicht Anstalt. Und gesetzt auch, daß der Terminus, mit den nöthigen Cautelen versehen und cum grano salis verstanden, der zutreffende wäre für eine bestimmte Seite am Kirchenleben, so gestehen wir doch nicht abzusehen, wie gerade Mission und Katechetik die Ausprägung dieser Seite sein sollen. Immer würde man ja zunächst bei der Bezeichnung Heilsanstalt an das Institutionelle denken müssen, durch welches die Gabe Gottes der Gemeinde vermittelt wird, dem gegenüber die Gemeinde in Receptivität steht; irgendwie würde der Ausdruck auf gewisse Hauptstücke der Cultuslehre führen. Soll aber, wie es Harnacks Meinung scheint, die Bezeichnung der Kirche als Heilsanstalt vielmehr die Aufgabe ausdrücken, ihren Unmündigen und der Welt die gute Botschaft zu bringen, so ist es unzweifelhaft richtig und durchaus evangelisch, der Kirche diese Aufgabe zuzuweisen, aber mit der Bezeichnung „Heilsanstalt" ist die Absicht nicht nur inadäquat, sondern geradezu irreführend ausgedrückt. Predigt und Lehre vom Heil gehören zu den Veranstaltungen göttlichen Heilswillens, aber es ist ein logischer Sprung, von da aus zu schließen, daß die Kirche Heilsanstalt sei, weil sie von ihr aus und in ihr geübt werden.

Was wir aber an dem Zezschwitz'schen Aufriß auszusetzen finden, fließt aus dem oben dargelegten Mangel der begrifflichen Grundlegung: daß nämlich Zezschwitz nicht die gegebene Kirche als handelndes Subject in's Auge faßt, sondern die personificirte Idee der Kirche, welche sich selbst hervorbringt, sich selbst zur Communionreife heranführt, und auf dieser angelangt sich in der Verfassung

---

[1]) z. B. R. Sohm, Das Verhältnis von Staat und Kirche, Tüb. 1873. Auch Schäffle (Encyklopädie der Staatslehre, Tüb. 1878, S. 144) definirt die Kirche als „Anstalt", nicht aber ohne die feine und weite Perspectiven eröffnende Epexegese hinzuzufügen: „gesellschaftliches Organ der Volksreligion".

ihre Form gibt. Das prägt sich sofort in der voranstellenden Einführung der Mission aus. Wie ehrwürdig der Vorgang Ehrenfeuchters, auf den sich Zezschwitz hiefür berufen kann: es wird sich doch auf diesem Wege schwerlich zu einem einheitlichen Ausbau des Systems gelangen lassen. Es leuchtet allerdings sofort ein, daß, wenn die Kirche zuerst als potentielles Subject gedacht ist, das sich erst noch zu realisiren hat, die Mission als die Aufgabe dieser Selbstsetzung an die Spitze alles Kirchenhandelns treten muß; es leuchtet aber nicht minder ein, daß, die Kirche als gegebene angesehen, die Mission als ihre Selbstausbreitung logisch erst ihrer Arbeit an sich selber nachfolgen kann und an den Schluß treten muß. Wenn jene erste Betrachtungsweise auf den ersten Anblick das für sich hat, daß der ganze Aufbau so das Gepräge des „Genetischen" in präcisester Weise zu erhalten scheint, so erregt doch schon dies Bedenken, daß der geschichtliche Vorgang der Genesis der Kirche dem Schema keineswegs entspricht. Was wir von der Apostelzeit an von Mission kennen, ist immer von der bereits daseienden Gemeinde ausgegangen: Act. 2, 42 ff. geht voraus vor 8, 4; 10, 34 ff.; 11, 19 ff.; — Act. 11, 26 voraus vor 13, 1 ff.; und ebenso haben die evangelischen Kirchen der Neuzeit zuerst sich selbst gebaut, ehe sie daran gingen, Mission zu treiben. Die Genesis aber auf ethischem Gebiete erlauscht man am besten aus der Geschichte, nicht aus dem bisweilen irreführenden Schema apriorischer Gedanken. Daß wir aber hier nicht blos auf eine academische Frage, sondern auf ein für den ganzen Aufbau der praktischen Theologie entscheidendes Princip geführt werden, wird sofort klar, wenn wir einen praktisch wichtigen Punkt in's Auge fassen, die Stellung der Taufe. Nach dem realen Kirchenleben, für welches praktische Theologie den Theologen rüsten soll, steht die Taufe als Kindertaufe an der Spitze der kirchlichen Thätigkeit; Getaufte werden unterrichtet, werden aus der potentiellen Angehörigkeit zur societas fidei, in welche sie durch die Taufe getreten sind, zur realen Theilnahme am Kirchenleben hinübergeleitet; das Ziel des Katechumenats ist die Confirmation. Aus dem Gesichtspunkte, dem das Zustandekommen der Kirche durch Mission das Erste ist, ist das Ziel des Katechumenats die Taufe,

sie steht nicht am Anfang, sondern am Schluß eines weiten Thätigkeitsgebietes. Es ist zugleich der Wesensunterschied zwischen Missionskirche und Volkskirche, der sich hier zur Geltung bringt. Dort richtet sich der für die Völker gegebene Auftrag des Herrn zunächst an die Individuen, so daß durch die Taufe der einzelnen Taufe Begehrenden Kirche wird. Hier ist der Auftrag zum Ziel seines Vollinhaltes gelangt: die Kirche baut sich aus als Völkerkirche, welche Volkskirche ist. Die Kindertaufe, welche die Aufnahme in die Christenheit nicht wie die Missionskirche abhängig macht von dem durch Unterricht erreichten und durch Bekenntnis constatirten Vollbesitz des Glaubens, sondern von dem Hineingeborensein in den Wirkungskreis des heiligen Geistes im Hause, des christlichen Geistes im Volke, welcher also die Aneignung der Familien- und Volksgeister durch den heiligen Geist zu ihrer Voraussetzung hat, ist das charakteristische Zeichen, welches die Volkskirche von der Missionskirche abscheidet [1]). Zezschwitz nun, indem er in seiner Grundlegung von dem Problem, ob die Kirche als Volkskirche zu denken, Umgang genommen, hat sich die Zweiheit des Weges offen gehalten, die Mission an die Spitze zu stellen, und doch daneben den Katechumenat mit der Katechetik nicht als Voraussetzung der Taufe, sondern als ihre Folge zu behandeln; und so auch für die Confirmation eine Stelle zu gewinnen, die bei Identität des Subjectes nicht vorhanden sein könnte. Die scheinbare Genetik des Aufbaues erweist sich also als Nöthigung, im Lauf des Ausbaus unvermerkt ein anderes Subject einzuschieben, als das wovon man ausgegangen war: statt der durch Mission

---

[1]) Es ist nicht zufällig, daß die älteste und großartigste Geltendmachung des Principes der Freikirche, des Donatismus, der Zeit nach zusammenfällt mit dem Uebergang der Kirche aus der Lebensform der Missionskirche in die der Volkskirche. Es ist der Versuch, dem Worte Christi Matth. 28, 19 zuwider jene gegen diese zu behaupten. In der Gegenwart scheint vielen freikirchlichen Bestrebungen innerhalb der Kirchen die Klarheit darüber zu fehlen, daß die Behauptung der Taufgnade und der Kindertaufe zu ihrer Tendenz in diametralem Widerspruch steht. Sie sind principiell dem Baptismus verfallen, der ihnen denn auch allenthalben auf dem Fuße folgt.

sich setzenden Kirche die gesetzte; statt der Idealkirche, die sich zunächst als Missionskirche fragmentarisch verwirklicht, die ausgereifte Gestalt der Volkskirche. Dadurch ist Einheit der Durchführung unmöglich geworden, und eine schillernde Doppelheit unvermeidlich, deren Incongruenzen alle Kunst des Autors nicht zu decken vermag. Es erhellt ja auch, daß nicht bloß in diesen Anfängen, sondern im ganzen Aufbau das System ein anderes werden muß, je nachdem ich die Kirche als noch nicht existirende betrachte, die sich noch erst zu begründen hat, oder als gegebene, die sich ihrer Idee gemäß empfangend und handelnd fortzubilden hat. Beide Betrachtungsweisen sind a priori möglich, aber sie stehen nicht im Verhältnis des zugleich Möglichen und der gegenseitigen Ergänzung im Rahmen einer einheitlichen Gliederung des Ganzen, sondern im Verhältnis des Entweder-Oder.

Gehen wir von hier aus einen Schritt in der Position voran. Wir sahen, auch von der gegebenen Kirche aus angesehen, führt der Begriff kirchlichen Handelns auf die Mission als eines seiner integrirenden Gebiete, aber so, daß sie als das verbreitende, nach außen gerichtete Handeln der Kirche nicht dem nach innen gerichteten vorausgehen kann, sondern ihm nachfolgen muß. Die Kirche muß sich erst bauen, ehe sie ausbauen und abbauen kann. Den Ausgangspunkt aber von der Mission genommen wird sich nicht blos diese Stellung umkehren müssen, sondern es wird zugleich alles Innenhandeln der Kirche eine andere Gestalt gewinnen. Auch aus dem Gesichtspunkt der Mission ergeben sich die Aufgaben der Predigt, des Unterrichtes, der Kirchenordnung, wie von der Erbauung der gegebenen Kirche aus; aber alles mit anderem Antlitz und anderen Formgesetzen. Es ist klar, daß es hier sich nicht bloß um zwei verschiedene Möglichkeiten der Gruppirung eines und desselben Materials handelt, sondern daß die Art der begrifflichen Antithese auf zwei vollständige, parallel neben einander laufende Theorien hinführt: einer das Kirchenhandeln aus dem Gesichtspunkte der gegebenen Kirche construirenden, einer anderen, welche es als missionarisches construirt. Jene erstere fällt zusammen mit dem, was sich uns oben als Begriff der praktischen Theologie ergab. Diese zweite mag man Missionswissenschaft

nennen. In dieſer hat nicht bloß die Miſſion den Ehrenplatz, ſondern ſie beherrſcht alles und hat als Königin ihr Bereich. In jener iſt ihr ein Platz geſichert, aber ein ſolcher, auf dem ſie nur eben in ihrer Nothwendigkeit und Idee aufgezeigt werden, kaum aber ihrer Würde, Eigenart und Bedeutung gemäß theoretiſch ausgebaut werden kann. Trotz Ehrenfeuchter und Zezſchwitz folgere ich aus dieſem Sachverhalt: ein Syſtem der praktiſchen Theologie iſt vollſtändig, wenn es dem verbreitenden Handeln der gegebenen Kirche, als Miſſion, in ſeiner Grundlegung die Stelle und die regelnden Begriffe zuweiſt; die Miſſionstheorie als ſolche iſt als ſelbſtändige neben der praktiſchen Theologie zu behandeln, wenn ſie nicht verkürzt werden oder ſelbſt Eintrag thun ſoll [1]).

Iſt nun aber das zuſammenhaltende Band der Zezſchwitz'ſchen Genetik gelöſt, und ſo die Aufreihung der einzelnen Disciplinen uſeinandergefallen, deren Unterſcheidung uns doch principiell richtig rſchien, wie wird der Neubau herzuſtellen ſein? Der Ausgang ſt von der Ethik her zu nehmen.

Das Erſte aller Religion als Sache der Gemeinſchaft iſt, daß ie ſich als Sache der Gemeinſchaft in ſich ſelber erfaſſe und ſo äußere. **Cultus**, Selbſtdarſtellung der Religion iſt die primäre Aeußerung aller Religion, und auch, trotz des ſehr weſentlichen Unterſchiedes zwiſchen geoffenbarter und nicht geoffenbarter Religion, ie primäre Selbſtäußerung des Chriſtentums als Religion; hier m weiteſten Sinne als Selbſtdarſtellung der im Glauben um en Empfang der göttlichen Gaben geſammelten Gemeinde [2]). Hier

---

[1]) Die Frage, ob die Miſſionswiſſenſchaft in der oben gezeichneten Geſtalt dem academiſchen Studium der Theologie einzuverleiben ſei, geht für ſich. Verſteht ſich's von den geſchichtlichen Hülfsdisciplinen (Religionsgeſchichte und Miſſionsgeſchichte) von ſelbſt, ſo ſtehe ich nicht an, es auch für die Miſſionstheorie mit Graul und Warneck zu bejahen, unter der Vorausſetzung, daß namentlich mit erſterem anerkannt werde, daß unſere gegenwärtige, faſt ausſchließlich außeracademiſche Miſſionarvorbildung als unzureichend erkannt iſt. Vgl. **Graul**, Ueber Stelle und Bedeutung d. chriſtl. Miſſion im Ganzen der Univerſitätswiſſenſchaften, Erlangen 1865. **Warneck**, Das Studium d. Miſſion auf d. Univerſitäten, Gütersloh 1877.

[2]) Der Begriff enthält mehr als das altteſtamentliche נראה פני אלהים Ex. 34, 23; Pſ. 42, 3; aber dieſes iſt weſentlich darin enthalten.

erfaßt sich die Gemeinde in ihrer Idee als empfangende und handelnde, betend und bekennend, lobpreisend und dankend, in Andacht und Bruderliebe zum gemeinsamen Selbstopfer an Gott zusammengeschlossen. Was zur Darstellung gelangt, ist nicht das Unvollkommene der Einzelnen, sondern das Vollkommene in der Gemeinschaft, dessen Darstellung auch die minder vom Geist der Andacht Ergriffenen in den mächtigen Strom der gemeinsamen Andacht hineinzieht.

Wenn Schleiermacher dem darstellenden Handeln das wirksame gegenüberstellt und dieses in die Unterarten des reinigenden und verbreitenden zerfallen läßt, so ist das verbreitende Handeln und seine Stellung im Ganzen, wie sie in Begriff und Aufgabe der Mission zur Ausprägung gelangt, schon vorhin zur Erörterung gelangt, bzw. von der Architektonik, welche den Ausbau des Systems bestimmen soll, abgesondert worden. Dagegen ist der Begriff des reinigenden Handelns zu eng, um zu umfassen, was neben dem darstellenden Handeln des Cultus als nothwendige Lebensfunction der Kirche übrig bleibt [1]): die sittliche Arbeit nämlich der Kirche an sich selber; die ethische Einwirkung des Ganzen auf die Glieder, durch welche dieselben der Idee theilhaftig und für die Verwirklichung derselben fortgehend in Thätigkeit gesetzt werden sollen. Denn gewaltig ist die Reihe von Aufgaben, die in diesem Charakter zusammentreffen. Es gilt zuerst, die in die

---

[1]) Das liegt allerdings wesentlich darin begründet, daß bei strengem Anschluß an Schleiermachers Begriff des verbreitenden Handelns weit mehr unter demselben zu befassen sein würde, als nur die Missionsthätigkeit. Auch in einer anderen Beziehung muß die angewandte Ethik der praktischen Theologie von unmittelbarem Anschluß an Schleiermacher Abstand nehmen, nämlich in Bezug auf die gegenseitige Stellung des darstellenden und wirksamen Handelns. Wie im Heilswerk selbst das wirkende Handeln Gottes am Einzelnen (Heiligung) nicht auf das darstellende (Rechtfertigung) tendirt, sondern in demselben wurzelt — (vgl. Dorner und Hermann, Zwei Kirchentagsvorträge, Hamburg 1867, S. 15 ff.) —, so ist auch das darstellende Handeln der Gemeinde im Cultus nicht erfüllendes Endziel, sondern Quellpunkt ihres sittlichen Wirkens auf sich. In den Schlußausführungen dieses Artikels wird das noch deutlicher an's Licht treten.

Gemeinde hinein Geborenen und Getauften durch Unterricht in den Glauben der bekennenden Gemeinde einzuführen, sie zur Theilnahme am Gottesdienst und weiter auch an der Actualität des Gemeindelebens zu befähigen: die Aufgabe des kirchlichen Unterrichtes. Es gilt ferner, die zur Gemeinde Gesammelten im Lebenszusammenhange derselben zu erhalten und zu behüten, die im Glauben Schwachen und Angefochtenen, in der Heiligung Mangelhaften zu fördern, zu stärken; das Vollleben der Gemeinde auf allen Punkten, in den Grundgemeinschaften des natürlichen und bürgerlichen, wie in den freien Vereinigungen des kirchlichen Lebens anzuregen, zur wirksamen Erscheinung, Selbstbethätigung, Gestaltung zu bringen; die Krankheiten und Gebrechen im Gemeindeleben durch Einwirkung von Person zu Person zu beheben; kurz den Segen zu wahren, der von dem Ganzen über die Einzelnen kommen soll, und dem Schaden zu wehren, welcher dem Ganzen vonseiten der Einzelnen kommen kann: die Aufgabe der Seelsorge. Es gilt gegen öffentliche Anstöße, die durch Glieder der Gemeinde gegeben sind, zu reagiren, so zwar, daß die Anstoß Gebenden wie die Anstoß Nehmenden der Gemeinde nicht verloren gehen, sondern erhalten bleiben; den Charakter der Gemeinde als einer auf Heiligung angelegten, die ein Salz und Licht der Welt sein soll, von Gemeinde wegen zu bezeugen und zu bewähren: die Aufgabe der kirchlichen Disciplin. Es gilt endlich, diejenigen Glieder, welche nur noch durch äußerlichste Bande mit dem Leben der Kirche zusammenhängen, ihrem inneren Gesamtzustande nach aber demselben bereits verloren gegangen sind, für dasselbe durch Wiederbelebung des innerlich abgestorbenen wiederzugewinnen: die Aufgabe der inneren Mission. Leicht ist ersichtlich, daß diese Verschiedenheit der Aufgaben nicht bloß eine empirisch sich darbietende, sondern in ihrem ganzen Umfange aus der Natur der Sache selbst sofort abfolgende ist, sobald es als Aufgabe der gegebenen Kirche erkannt ist, als werdende Erscheinung die Idee der Kirche durch Handeln zu verwirklichen. Begriff und Aufgabe der societas fidei kann auf evangelischem Boden in geringerer Weite nicht gefaßt werden. Das aber ist klar, daß der Begriff des reinigenden Handelns mehrere dieser Gebiete nur sehr unzutreffend bezeichnen, eigentlich nur dem

zweiten und dritten anpaßlich und auch da nicht erschöpfend sein würde, während beispielsweise das erste und vierte viel eher unter dem Gesichtspunkte des Aneignenden sich zusammenfinden würden. Erscheint es nun aber doch richtig und der architektonischen Aufgabe entsprechend, gemäß der inneren Verwandtschaft dieser sämtlichen Gebiete des Handelns sie unter einen zusammenfassenden Namen zu begreifen, so wird der Nachdruck darauf zu legen sein, daß ihr Endabsehen der *καταρτισμὸς τῶν ἁγίων*, ihr Endziel das *μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος Χριστοῦ* ist, Eph. 4, 12 f.; daß demgemäß in ihnen allen ein erziehendes Moment, bald mit größerer bald mit geringerer Intensivität, aber überall wesensnothwendig zu Tage tritt: eine Selbsterziehung, welche die Kirche oder Gemeinde auf ihre Glieder ausübt, durch welche sie das göttliche Erziehungswerk des Geistes Christi in ihrem Bereich vollzieht. So ergibt sich als zweites Hauptgebiet der Verfahrungsweisen im kirchlichen Handeln neben der Cultuslehre die kirchliche Pädeutik.

Um zum ethischen Handeln zu gelangen, muß die Gemeinschaft organisirt sein. Ist sie nicht handelnder Organismus, so ist sie Conglomerat, in dem Atom wider Atom, Tendenz wider Tendenz steht und das Handeln unwirksam macht. Matth. 12, 25. Nicht als Zweck eigener Bedeutung, wie die vorigen Gebiete, sondern als formale Voraussetzung für die Ausrichtung derselben erwächst der Kirche die Aufgabe der Selbstordnung, der Organisation, von der, wenn sie anders ihrer Idee nach sittliche Gemeinschaft ist, ihr Erscheinen sofort getragen sein muß; und, was damit zusammenhängt, die Aufgabe, nicht bloß sich selbst organisirend zu gliedern, sich zu verfassen, sondern auch die Verfahrungsweisen zu finden, durch welche ihrem Handeln als solchem in Gestalt und Folge der Charakter der *τάξις* (1 Kor. 14, 40) aufzuprägen sein wird. Es ergibt sich so das Gebiet der Kirchenordnung. Durch den bindenden Begriff der Ordnung stehen zu demselben in nächster Beziehung die Rechtsformen der kirchlichen Gesetzgebung, und die rechtlichen Normen der äußeren Verwaltung in Bezug auf kirchliche Angelegenheiten und Güter. Sofern nun freilich der Schwerpunkt dieser letzteren Aufgaben auf das Gebiet fällt, wo die Kirche theilnimmt am Rechtsleben des Volkes, wird die praktische

Theologie sich betreffs ihrer immer nur darauf einzuschränken haben, von den ethischen Grundbegriffen aus, durch welche es zur Bildung kirchlichen Rechtes kommt, die theologische Seite dieser Gebiete principiell klar zu stellen, das concrete Recht aber in seiner geschichtlichen und bürgerlichen Bedingtheit aus sich herauszustellen und als Kirchenrecht der Jurisprudenz zuzuweisen. Denn was sie nicht von ihren Grundbegriffen aus wissenschaftlich erschöpfend lehren kann, soll sie überhaupt nicht lehren wollen, wenn sie nicht ihren Charakter als Wissenschaft darangeben will. Nur bei zwei Specialaufgaben der Verwaltung, die hieher gehören, wird anzuerkennen sein, daß das Zusammenwirken des innerkirchlich ethischen und des kirchlich charakterisirten juridischen Factors der Art ist, daß sofort das Ueberwiegen des ersteren und somit das Anrecht der Theologie auch auf die specielle Behandlung derselben einleuchtet: beim Gebiet des Lehrrechtes, und der kirchlich organisirten Uebung der christlichen Barmherzigkeit. Diese werden also dem Gebiete der Kirchenordnung in lehrender Ausführung anzureihen sein.

Mit dem Anspruch, als ein selbständiges Glied der praktischen Theologie angesehen zu werden, tritt endlich auch die Theorie von der Pflege der theologischen Wissenschaft selbst entgegen. Die Selbsterbauung der Kirche kann nicht geschehen, ohne daß für den geistigen Mittelpunkt, in welchem sich das Kirchenleben zum Bewußtsein gestaltet, um von diesem Bewußtsein aus sich selbst zu erbauen, der zukommende Raum gewiesen sei. Es ist nicht ausreichend, diesem Gesichtspunkte mit Calvin dadurch genügt zu glauben, daß in der Kirchenverfassung neben dem eigentlichen Kirchenamt eine Stelle für die Lehrer (διδάσκαλοι, doctores) im engeren Sinne des Wortes gewiesen sei, qui nec disciplinae nec sacramentorum administrationi nec monitionibus praesunt aut exhortationibus, sed scripturae interpretationi, ut sincera sanaque doctrina inter fideles retineatur [1]). Es genügt auch

[1]) Calvin instit. IV, 3. Zezschwitz verbindet diesen einen zu engen Gesichtspunkt mit dem anderen, oben sofort angefügten, ohne doch auch durch die Combination zu einer auskömmlichen Gestaltung dieses Gebietes zu gelangen.

nicht, den Raum für die praktisch-theologische Würdigung der theologischen Wissenschaftspflege etwa in die Gebiete vom kirchlichen Unterricht und der Lehrordnung eingezwängt zu denken. Gewiß hat die Vorbereitung des Theologen für das Kirchenamt eine gewisse Analogie mit dem Vorunterricht der Katechumenen für die Aufnahme in die Kirchengemeinschaft; gewiß hat auch die Lehrordnung auf den Unterschied zwischen kirchlichem Gemeindeamt einerseits und anderseits zwischen dem theologischen Lehramt und der kirchlichen Schriftstellerei einen Nachdruck zu legen, wenn sie nicht zum Tode der Lehre werden will; aber die Aufgabe der theologischen Wissenschaft ist nicht bloß die der Vorbildung von Geistlichen, sondern sie ist im Ganzen des Kirchenlebens zugleich Selbstzweck; sie befaßt nicht bloß die Didaxis, sondern auch die Forschung; und nicht bloß die Arbeit des Forschers, sondern auch des kirchlichen Schriftstellers. Man beachte die glückliche Inconsequenz, mit welcher Schleiermacher den ziemlich engen und empirischen Begriff der Theologie als Facultätsstudiums, der seiner Encyklopädie zu Grunde gelegt ist, da verlassen hat, wo sein übersichtiger Geist die Nöthigung empfand, der Pflege der theologischen Wissenschaft ihre Stellung im Kirchenleben zuzuweisen [1]).

Mit dem Umriß der großen Hauptgebiete kirchlichen Handelns — Cultuslehre, Pädeutik, Kirchenordnung, Wissenschaftspflege [2]) — ist nun zwar das Material des Systems umschrieben, aber weder die Ordnung der einzelnen Theile unter sich aufgezeigt, noch auch die nothwendige Gliederung schon vollendet, welche aus dem Wesen der Sache selbst abfolgt. Denn aus jedem dieser Gebiete erwächst durch den Begriff der Gemeinschaft als eines gegliederten Organismus die Vorlage **amtlicher** Thätigkeiten; bestimmter Organe,

---

[1]) Encyklopädie § 5. 312—314. 328—334.

[2]) Encyklopädische Vollständigkeit würde hier den Beweis erfordern, daß gerade diese Gebiete, und nicht mehr als gerade diese (und die Mission) von der Idee der Kirche aus für das Handeln der erscheinenden gefordert werden. Ich habe, um nicht zu weitläufig zu werden, diesen Beweis, der sich führen läßt, aber wesentlich der Ethik angehört, an dieser Stelle beiseite lassen zu dürfen geglaubt.

denen die für das Ganze zu leistende Thätigkeit zur besonderen Obliegenheit wird, welche durch Vollmacht des Ganzen anerkannt und in bestimmter Gestalt begrenzt ist. Zu der Theorie des Handelns selbst und seiner Aufgaben tritt die Theorie der amtlichen Functionen als weiteres Gliederungsprincip. So ergibt sich aus dem Cultus das Amt des Vorbeters, des Schriftlesers, des Sacramentsspenders, welche für die evangelische Praxis zu der einen Function des Liturgen zusammengehen; und daneben die Obliegenheit dessen, der das lebendige Wort zu verkünden hat, des Homileten. So fordert das Gebiet des kirchlichen Unterrichtes nicht bloß eine Theorie des Katechumenats selbst und seiner didaktischen Gliederung in kirchlichen Elementarunterricht, Confirmandenunterricht, Fortbildungsunterricht, sondern auch die Theorie eines besonderen amtlich geforderten und charakterisirten Kunstverfahrens: die Katechetik. So ergeben die übrigen Gebiete der Pädeutik und die Kirchenordnung mit dem Amt des Seelsorgers die presbyterialen und diakonischen Aemter für die Verwaltung, Disciplin, Armenpflege in der Gemeinde, die synodalen, consistorialen, episcopalen Aemter der Kirchenleitung. Mag immerhin der Kirchenordnungslehre die Aufgabe zufallen, diese Vollmachten zu begrenzen, die Art ihrer persönlichen Uebertragung zu bestimmen und den Unterschied zu markiren, welcher unter ihnen die von der dogmatischen Idee der Kirche unmittelbar geforderte, das ministerium verbi allen anderen gegenüberstellt: so bleibt es doch Sache der Architektonik, für das Specifische der amtlichen Leistung neben den Realbegriffen des kirchlichen Handelns von vorn herein im System den Ort anzuweisen.

Ehe aber dazu geschritten werden kann, wird zunächst noch, schon um die Möglichkeiten innerlicher Vereinfachung zu übersehen, die andere der vorhin entgegengetretenen Vorfragen zu erledigen sein, nämlich die nach dem inneren Ordnungsverhältnis der großen Gebiete zu einander. Daß, nachdem die Missionstheorie von dem Körper des Systems abgezweigt ist, die Lehre von der theologischen Wissenschaftspflege an den Schluß zu treten hat, bedarf kaum der näheren Erörterung. So erfordert es schon der encyklopädische Gesichtspunkt, daß das theologische Gesamtstudium an seinem Aus-

gange sich mit dem Eingange zusammenschließe. Und zwar wird näher zu sagen sein, daß um diesen Theil der praktischen Theologie nach gebürender Würde zu behandeln, auch er zu verselbständigen sein wird [1]), so daß wir den von der Praxis längst gebotenen Gesichtspunkt einer doppelten Encyklopädie im theologischen Studium erhalten: der einen, welche am Anfang den Studirenden in die Theologie als solche hodegetisch einführt und orientirt; der anderen, welche rückblickend dem Ganzen durch Anweisung des organischen Platzes einerseits in der Gesamtwissenschaft, anderseits im Kirchenleben seinen krönenden Abschluß gibt. Es bleibt zu bestimmen die innerlich motivirte Reihenfolge zwischen Cultuslehre, Pädeutik, Kirchenordnungslehre. Ueber die normale Aufeinanderfolge von Cultuslehre und Pädeutik, daß nämlich jene an erste Stelle zu treten habe, wird, nachdem die primäre und constitutive Bedeutung des Cultus für alle erscheinende Religion erkannt ist, kein Zweifel bestehen können. Wenn Zezschwitz die Vorordnung der Unterrichtslehre, die den Grundtheil der Pädeutik bilden muß, vor die Cultuslehre damit begründet (§ 118), daß „von dem specifischen Selbstleben der Gemeinde nicht gehandelt werden könne, ehe man weiß, was Glauben schafft", so wird doch wol zu sagen sein, daß es in keiner Weise Aufgabe der Katechetik ist, zu lehren was Glauben schafft — das ist Aufgabe der Dogmatik —, sondern die Verfahrungsweisen lehrt sie, durch welche der Glaube, den Gott schafft, zur Erkenntnis erhoben und zum Bekenntnis erweckt wird [2]).

---

[1]) Das Nämliche fordert auch der formelle Gesichtspunkt, daß als Wissenschaft die Theologie zugleich zu den allgemeinen Interessen des Staatslebens gehört (s. o. S. 293); und so die Theorie ihrer Pflege eine doppelseitige Beziehung erhält. Evangelische Betrachtung wird nie den Umstand übersehen können, daß durch diese Doppelseitigkeit die Reformation selbst, wie die specifische Blüthe der von ihr ausgegangenen Theologie ermöglicht worden ist.

[2]) Incongruenzen der äußerlichen Folge werden bei keinem wissenschaftlich gedachten Gesamtaufriß zu vermeiden sein; das liegt gerade hier darin begründet, daß es sich um wissenschaftliche Begreifung eines Lebendigen handelt, das seine constitutiven Elemente nirgend in logischer Sonderung, sondern überall in organischer Verbindung aufweist. Wenn die Ordnung

Das Problem liegt demnach in dem Verhältnis der Kirchenordnungslehre zur Cultuslehre und Pädeutik. Zezschwitz weist der ersteren den Schlußplatz zu. Wie es mehr rednerisch als wissenschaftlich gedacht ist, wenn er ihre Abrückung von der Anfangsstelle mit dem Gesichtspunkt der Steigerung in der Architektonik motivirt (§ 118), so ist auch wesentlich ästhetischer Art die eingehendere Motivirung, mit der er ihre Stellung gerade am Schluß begründet (§ 125. 289). Hier vollende sich die Gemeinschaft in der „Form", und die Form habe nach philosophischem Begriffe auf allen Gebieten das Ehrenvorrecht, daß ihr die krönende Schlußstellung zufalle. Wir rechten nicht über den allgemeinen Grundsatz, den Zezschwitz hier einführt. Es ist ja richtig, Grundstein ist der Gehalt, Schlußstein ist die Gestalt. Aber die Anwendung scheint uns nicht zutreffend. Mit vollem Gewicht fällt vielmehr hier in die Wagschale, was Schweizer bemerkt [1]): „Organisation, Verfassung, Gesetzgebung, Administration der Kirche ist nur dazu vorhanden, die Circulation des christlichen Bewußtseins und Lebens auf bestimmte Weise hervorzubringen, zu erhalten und zu heben; nicht aber kann die Kirche, abgesehen hievon, eine äußere Organisation bloß als solche sein wollen, nur damit diese da sei." Nicht als Selbstzweck der Form, dem alles kirchliche Handeln zustrebt, ist die Kirchenordnung da, sondern als Mittel zu dem Zweck, das kirchliche Handeln als organisirtes der Gemeinschaft zu ermöglichen. Den aus der Idee des kirchlichen Handelns hergeleiteten Aufgaben stellt sie die Organe, und bildet somit die Voraussetzung der Ausführung. So ergäbe sich zunächst das große Gerüst einer Zweitheilung des ganzen Gebietes: eines allgemeinen Theiles, welcher die Grundarten kirchlichen Handelns aus der Idee der Kirche und dem Begriff ihrer Er-

---

von Zezschwitz auf den ersten Blick sich dadurch äußerlich zu empfehlen scheint, daß ja thatsächlich der Katechumenenunterricht der Theilnahme am Cultus voraufgeht, so hat er doch selbst nicht davon Umgang nehmen können, mit diesem Anmuthenden natürlicher Folge das ὕστερον πρότερον zu verbinden, daß er die erste Beichte und erste Communionfeier als Abschluß des Katechumenats der Lehre von der Communion und Beichte selbst vorausschicken muß. § 165. 189. 196.

[1]) Homiletik, S. 18.

scheinung herleitet und in der fundamentalen Cultuslehre und Pädeutik Gestalt und Aufgaben dieses Handelns aufzeigt, und eines speciellen, der die Theorien des amtlichen Handelns, Liturgik, Homiletik u. s. w. entwickelt, so zwar, daß die Lehre von der Kirchenordnung den Uebergang vom ersten zum zweiten Theile bilden würde; vom ersten bedingt, den zweiten bedingend.

Mit der Nothwendigkeit dieser weiteren Gliederung ergibt sich aber auch sofort im Verhältnis zum zuvor ausgeführten die Vereinfachung, die sie dem speciellen Theile gewährt. Es zeigt sich nämlich, daß zwischen den amtlichen Thätigkeiten ein specifischer Unterschied besteht. Die einen sind in ihrem ganzen Umfange so schlechthin durch den Charakter des Gebietes, durch die aus demselben erwachsenden Aufgaben bedingt, daß es nur der theoretischen Erfassung jener Aufgaben selbst bedurft haben wird, um auch die bezügliche Amtsthätigkeit klar erkannt zu haben. Für die anderen dagegen gewinnt neben der Aufgabe die Individualität der Persönlichkeit die Bedeutung eines entscheidend mitwirkenden Factors; es wird zu ihrer Lösung nicht bloß die σωφροσύνη des gläubigen Charakters, sondern auch eine besondere charismatische, intellectuelle und ethische Qualification der handelnden Personen erfordert. Was der Liturg zu thun hat, ergibt sich von selbst, wenn die Theorie und Ordnung des Gottesdienstes vollständig dargelegt ist, und ebenso ist den kirchlichen Verwaltungsbeamten ihr Functionskreis durch das ihnen zugewiesene Gebiet des Handelns bestimmt gestaltet und begrenzt: sind sie erfüllt mit der Erkenntnis der Aufgabe, so bedarf es für die Ausrichtung dieser Functionen nur der psychischen Möglichkeit, des christlichen Charakters und der allgemeinen Grundsätze christlichen Handelns, um im besonderen Wirkungskreise ihres Amtes ersprießlich wahrzunehmen; es würde zu leeren Wiederholungen und fadem Schematismus führen, neben der Cultuslehre, der Lehre von der kirchlichen Pädeutik und der Kirchenordnung eine besondere Liturgik, Kybernetik, Lehre vom diakonischen oder consistorialen Amt dem System einzugliedern. Anders dagegen steht es mit der Amtsthätigkeit des Predigers, des Katecheten, des Seelsorgers. Hier tritt nicht die Persönlichkeit als Instrument in den Rahmen der fertigen Aufgabe, sondern ist mit Gabe und Kraft für die concrete

Gestaltung der Aufgabe mitbestimmend, und tiefsinnig sagt die Schrift, wo sie von derlei Aemtern *κατ᾽ ἐξοχὴν* redet, daß da nicht bloß das Amt, sondern daß die Persönlichkeit selbst vom Herrn der Kirche geschenkt werde, Eph. 4, 11. Sie weist darauf hin, daß auch der hochgespannteste Amtsbegriff das Besondere der Individualität, welche für diese Amtsführung von Gott begabt und vom heiligen Geist angeeignet sein muß, nicht ersetzen kann. So ergibt sich die Nothwendigkeit, daß keine praktische Theologie ihr System ohne eine Homiletik, Katechetik, Poemenik [1]) für abgeschlossen erachten kann. Nicht bloß dadurch, daß diese Thätigkeiten jede für sich einer eigentümlichen Technik bedürfen, um zweckgemäß ausgeübt zu werden, sind sie als ein Gebiet sui generis formell enger unter sich verbunden; auch nicht bloß dadurch, daß sie alle drei theilhaben an dem Charakter der persönlich bedingten Mittheilung des lebendigen Wortes, welcher auf evangelischem Boden, im geistlichen Amt centrirend, die Seele alles Gemeindelebens ist; sondern auch qualitativ haben sie ihr eigentümlich charakterisirendes und einigendes Band darin, daß sie in jedes der betreffenden Gebiete kirchlichen Handelns das Moment des *ποιμαίνειν* einführen. Ist dieses Moment im Amt des Seelsorgers das Wesenbestimmende, so bildet es auch einen von den wesentlichen Grundzügen, durch die sich im Gottesdienst das Homiletische vom Liturgischen abhebt, und jenem seine aus dem Grundcharakter des Cultus heraustretende Eigenart erwächst: die Predigt hat nicht bloß Glauben darzustellen (2 Cor. 4, 13), sondern durch die Kraft dieses sich äußernden Glaubens auch auf die schwachen, zurückgebliebenen, schwankenden Glieder der Gemeinde mit Willen und Bewußtsein eine reinigende und stärkende, auf alle eine fördernde Einwirkung zu bezwecken. Und ebenso würde Zezschwitz wohl vermieden haben, der Katechetik das seelsorgerliche Moment so ent-

---

[1]) Mit Zezschwitz brauche ich diesen Terminus, nach früheren Vorgängern, namentlich um das Specialgebiet von dem weiteren zu unterscheiden, dem der Gebrauch die etymologisch gleichwiegende Benennung der Pastoral zugewiesen hat. Allerdings möchte es sich vielleicht aus sprachgeschichtlichen Gründen mehr empfehlen, mit Gregor von Nazianz (im *λόγος ἀπολογητικός* ed. Bened. I, p. 28) den Terminus Poemantik zu bilden.

schieden abzusprechen, wie er es thut (§ 286), wenn er die von ihm selbst angeführte Stelle Joh. 21, 15 (§ 187) nach ihrer vollen Bedeutung gewerthet hätte. Fassen wir dies in's Auge, so ergibt sich für den zweiten Theil des Systems, den wir als den speciellen bezeichneten, der Inhalt der Homiletik, Katechetik und Poemenik, der zusammenfassende Name der Pastoral, der von der populären praktischen Theologie in instinctiver Erkenntnis längst mit Recht dazu verwandt worden ist, die innere Einheit dieser drei Gebiete charakterisirend zu umschließen. Will man demselben gegenüber auch dem ersten, allgemeinen Theile[1]) durch eine zusammenfassende Bezeichnung größere Handlichkeit geben, so bietet sich dafür von selbst der Name der Ecclesiastik.

Was Tendenz und dynamische Auffassung der Gesamtaufgabe und ihrer Durchführung anlangt, so wird uns die hohe Werthung und Ehrenstellung, die wir im Vorherstehenden der Cultustheorie innerhalb des systematischen Ganzen zugewiesen haben, vor dem Misverständnis bewahren, als sei es aus abschätziger Verkennung der Bedeutung dieses Specialgebietes geredet, wenn wir die Tendenz,

[1]) Allerdings wird die eben dargelegte Reduction des speciellen Theiles in der Ausführung nicht ohne Rückwirkung auf die Gestaltung auch dieses ersten bleiben können. Es sei nur auf ein Moment hingewiesen. Ist, wie oben gezeigt, die Liturgik nicht als besondere Abtheilung des zweiten Theiles zu behandeln, sondern der Cultuslehre einzugliedern, so ergibt sich schon für diese die nothwendige Voraussetzung wenigstens eines allgemeinen Begriffes vom Amte. Daraus aber wird meines Erachtens nicht die Folgerung herzuleiten sein, daß nun überhaupt die Kirchenordnungslehre an den Anfang zu treten habe. Das wird dem theologischen Gefühl, daß ab internis anzuheben sei und nicht vom Peripherischen, immer widerstreben. Sondern es wird genügen, daß der systematischen Grundlegung, welche auf alle Fälle der Ausführung des Systems voraufgehen muß, neben der Erörterung der Begriffe Kirche, Kirche und Reich Gottes, erscheinende Kirche (als Gemeinde und Kirchenkörper), und neben der Architektonik auch die grundlegende Erörterung über den Begriff des Amtes eingegliedert werde. In mustergültiger Weise ist dies z. B. von Ehrenfeuchter geschehen. Ohnehin wird diese Einreihung erforderlich sein, um (z. B. dem darbystischen Irrtum gegenüber) einen gesunden Begriff der Gemeinde zu gewinnen.

welche dem Werk von Zezschwitz seine eigenste Farbe gibt, als eine liturgisch-hierosophische bezeichnen und den weiteren Ausführungen die Bemerkung vorausschicken, daß betreffs ihrer unser Dissensus mit dem Buch sich am intensivsten empfindet.

Auf den ersten Anblick freilich scheint ja Zezschwitz gegen die eben formulirte Charakteristik starke Vorkehrungen getroffen zu haben. Mit Eifer verwahrt er sich schon in der Vorrede seines Werkes dagegen, unter die „Cultusidealisten" gezählt zu werden; und noch energischer scheint im Innern des Buches gegen die Ausstellung, daß ihm die ganze praktische Theologie in der Cultik aufgehe, die Erscheinung zu sprechen, daß Zezschwitz eine besondere Disciplin der Liturgik ausdrücklich ablehnt (§ 117); und daß er ein Gebiet, welches bislang unbestritten der Cultuslehre zugewiesen war, die Lehre vom Ritual der heiligen Handlungen, von der Cultuslehre ablöst und unter die übrigen Theile des Systems vertheilt. Er weist Taufe und Confirmation der Lehre vom kirchlichen Unterricht, Beichte, Trauung und Begräbnis der Lehre von der Seelsorge zu, und läßt für die Cultuslehre nur die Ordination übrig. Das scheint auf den ersten Blick eher Symptom einer Zurückstellung, als einer Hypertrophie der Cultuslehre.

Und doch wird man bei näherem Zusehen die Versicherung der Vorrede: „daß der Verfasser im Gegensatz zu einer starken neuzeitlichen Strömung kein Cultusidealist ist, davon kann eine oberflächliche Einsichtnahme überzeugen", zwar unterschreiben müssen, aber in einem sehr anderen Sinn, als der treffliche Verfasser ihn intendirt hat. Sehen wir zunächst zu, welches der Cultusidealismus ist, den er ablehnt, so versteht Zezschwitz darunter die Bejahung der Einzelfrage, ob der evangelische Hauptgottesdienst jedesmal und nothwendig mit dem heiligen Abendmahl abschließen müsse. § 215, 216. Wir lassen dahingestellt, ob es ihm hinreichend gelungen ist, seine Verneinung dieser Frage, der wir uns nur zustimmend anschließen können, mit dem gesamten Tenor seiner Cultuslehre und speciell mit der § 206 u. ö. dargelegten principiellen Schätzung der Communionfeier in Einklang zu setzen[1]): daß es sich that-

[1]) Die Heranziehung des Vorbildes der ersten Pfingstpredigt der Apostel

sächlich für ihn hierbei nicht um ein reformatorisches Princip, sondern lediglich um eine Concession an die trübe und anormale Wirklichkeit handelt, ist ja allenthalben deutlich. Aber das ist gewiß, daß, wenn in Bezug auf dies einzelne Moment von der Forderung des Idealismus gegenüber der Empirie etwas nachgelassen ist, damit die Richtung des Ganzen noch nicht als charakterisirt gelten kann. Es ließe sich ja ein Cultus denken, der aus überspanntem Mysticismus auf die Feier des heiligen Abendmahles ganz verzichtete, und dadurch nur um so idealistischer wäre; ja solcher Idealismus ist geschichtlich dagewesen [1]).

Und ähnlich verhält es sich mit jener Einschränkung der Cultuslehre, welche durch Aussonderung der heiligen Handlungen von Zezschwitz vollzogen ist. Es ist uns außer Zweifel, daß die weitere Fortbildung der praktischen Theologie von dieser Einschränkung, der sich auch Harnack angeschlossen hat, wieder zurückkommen wird. Gehen wir von dem allgemeinen Grundbegriff des cultischen Handelns im christlichen Gottesdienst darauf aus, die specifischen Merkmale desselben zu fixiren, so sind es drei: daß es Handeln darstellenden Glaubens sei; daß es sich um göttliches Wort und Gabe sammle; daß es innerhalb der constituirten Cultusgemeinde sich vollzieht und in seinem regelrechten Vollzug durch das liturgische Amt derselben geschehe. Es ist unter den heiligen Handlungen keine, bei der diese Charakteristik nicht zuträfe. So unleugbar bei der Taufe und Confirmation katechetische, bei der Trauung seelsorgerische Momente mit in Betracht kommen, so ist das, was das Specifische dieser Riten innerhalb der praktischen Theologie constituirt, immer das cultische. Unter Voraussetzung des Dogmatischen und Ethischen ist,

---

(§ 215) leistet dieses wenigstens sicher nicht, da der specifisch kirchenbegründende Charakter jener Pfingstfeier, welcher sie als Vorbild für Gestaltung des Gemeindegottesdienstes in der seienden Kirche heranzuziehen verbeut, sofort in die Augen fällt. Wir hoffen auf die principielle Seite der Frage in einem späteren Artikel zurückzukommen.

1) Man vergleiche die eigentümliche Folge, welche die Nonnen von Portroyal dem Theologumenon vom spirituellen Abendmahlsgenuß im 8. Kapitel der 13. (nicht 8.) Session des Tridentinums gegeben haben bei Jacoby, Die Gestalt des evangelischen Hauptgottesdienstes (Gotha 1878), S. 20f.

was die praktische Theologie an ihnen als entscheidenden Charakter hervorzuheben hat, die gottesdienstliche Darstellung der Aufnahme in die Kirchengemeinschaft und Communiongemeinschaft, die gottesdienstliche Darstellung und Segnung des Ehebandes. Nicht daß der Unterricht zu seinem Abschluß kommt, sondern daß dieser Abschluß vor Gott und der Gemeinde gottesdienstlich dargestellt und ihm seine ecclesiastische Ausprägung und Folge gegeben wird, darum handelt es sich in der Confirmation, u. s. f. Sollen erst nebenhergehende Momente für die Classification maßgebend werden können, so würden zahlreiche Gründe sich finden lassen, diese Handlungen ebensowohl der Kirchenordnungslehre zuzuweisen, als der Katechetik und Poemenik. — Was nun aber durch jene Ausschließung erreicht ist — und das ist der springende Punkt — ist in der Hauptsache keinesweges die Negation, daß die Cultuslehre sich auf den engen Raum des Communioncultus und der Ordination einschränken muß, sondern vielmehr das Positive, daß das ganze System durch die Ausvertheilung der heiligen Handlungen an seine einzelnen Gebiete durch und durch liturgisch-cultisch charakterisirt wird. Die Liturgik wird aus ihrem Zusammenhang mit der Cultuslehre entlassen, um das ganze System, nachdem Homiletik und Katechetik als Kunstlehren von ihm ausgeschieden sind, als Liturgik auszubauen. Es genüge, auf einige einschlagende Momente hinzuweisen. Wie schon die systematische Grundlegung ihrem eigentümlichen Zweck und Charakter dadurch entfremdet wird, daß sie sich die Lehre vom heiligen Ort, von der heiligen Zeit, von den heiligen Symbolen einverleibt (§ 87 ff. 99 ff. 69), welche für evangelischen Blick überall nicht als unmittelbare Voraussetzungen aus dem Grundwesen der Kirche, sondern mittelbar aus dem Bedürfen des Cultus hervorwachsen, so verläuft die Katechumenatslehre wesentlich in der Lehre von Taufe, Confirmation und erster Communionfeier, wobei die Bedeutung der begleitenden Symbole des Kreuzeszeichens und der Handauflegung in eine ganz unverhältnismäßige Höhe gerückt wird. Wie der Lehre von der Seelsorge von vorn herein aus dem Begriff der Cultusstufe Maß und Idee gewiesen wird (§ 284. 286), so muß sie sich bequemen, primo loco trotz fehlender neutestamentlicher Normirung und altkirchlicher

Vorbildlichkeit in der Theorie der Privatbeichte crystallisirt zu werden [1]) (§ 306 ff.), um von da aus [2]) mit den Cultusriten der Trauung und des Begräbnisses Leben und Tod der Gemeindeglieder weniger poemantisch als liturgisch zu umspannen. Daß es in der unvermeidlichen Consequenz dieser Auffassung liegt, das Begräbnis als wirksame Leistung für die Seele des Todten, als missa pro defuncto zu gestalten, sucht Zezschwitz sich zu verhehlen (§ 351) — wie mir scheint vergeblich.

Die Setzung des Cultischen als erfüllender Endform alles Kirchenhandelns ist ein Ideal ästhetischen Charakters. Das Handeln geht darin auf, Form zu sein. Wir begegnen hier also derselben Tendenz des Gesamtbaus, die uns schon oben in dem einzelnen Symptom der Schlußstellung der Verfassungstheorie entgegentrat, die auch sonst ihre eigenartige Signatur häufig genug dem Auge des Lesers entgegenstellt. Die innerliche Geistesschönheit der Gemeinde soll in der Welt zur Erscheinung kommen (§ 124). Nicht bloß sich selbst und die innere Wahrheit ihres Glaubenslebens stelle die Gemeinde im Gottesdienst dar, sondern auch das Gnadenflehen der Heiden im Kyrie (§ 274), den Lobpreis der alttestamentlichen Gemeinde im Psalmgesang (§ 237). Neben der Volkssprache haben die hebräische, griechische, lateinische in den Formeln des Halleluja, Hosianna, Kyrie ꝛc. ihre organische Stellung im

---

1) Trefflich ist in dieser Beziehung die evangelische Grundstellung zur Sache durch Oosterzee vertreten. Vgl. auch Kübel, Pastoraltheologie, 2. Aufl. (Stuttgart 1874), S. 8 f., sowie Harnacks Erörterungen II, 463 ff.

2) Allerdings scheint ja dieser Fortgang von der „prophylaktischen" zur „progressiven" Seelsorge aus dem liturgischen Geleise selbständig herauszutreten. „Die Cultusglieder sollen auf die andersartigen Lebensgebiete selbst hinaus weihend und segnend begleitet werden, diese Gebiete über ihre rein natürliche und sociale Begründung herausgehoben und den Segenskräften göttlicher Erneuerung unterstellt gelten" (§ 292. 332). Aber schließlich ist auch, was bei der progressiven Seelsorge im Blick steht, die Verhinderung des Herabsinkens von der Cultushöhe (§ 291), und so der Gesamtbegriff der Seelsorge (§ 294) ebenso ein cultisch angelegter, wie die specifischen Mittel der progressiven Seelsorge „cultische Segenshandlungen" (§ 332).

Gottesdienst: nicht etwa weil diese Formeln in die volkstümliche Kirchensprache so übergegangen sind, daß die Gemeinde sie als hebräische u. s. w. gar nicht mehr, sondern als ihre eigenen empfindet, sondern in der Vergegenwärtigung ehrenvoller Reminiscenz, welche jenen Sprachgestalten in der christlichen Kirche gebürt (§ 81—83). Es befremdet nicht mehr, daß, wenn erst diesen und anderen Objectivitäten der Anspruch, im Cultus nach Darstellung zu ringen und Darstellung durch die Gemeinde zu fordern eingeräumt wird, Ausdruck und Begriff des Cultusdramas — von dem doch Zezschwitz selbst sehr zutreffend bemerkt, daß er für die eigentümliche Sonderbildung des griechischen Cultus der zutreffende sei — auch auf den evangelischen Cultusvollzug übertragen wird, und mit seinen Appertinentien, wie „Rollenwechsel" und dergleichen ganze Strecken der Darstellung beherrscht (S. 433. 440. 435).

Aesthetische Durchgeistigung eines Gebietes hat immer etwas Anziehendes und Wohlthuendes. Sie wird auch in den Zezschwitz'schen Darstellungen auf sinnige Gemüther ihres bestrickenden Eindruckes nicht verfehlen. Und wer mag sagen, daß das Christliche im Begriff des kirchlichen Handelns sie nicht im gewissen Sinne zulasse, ja fordere? Ist schon das Alte Testament von einer tiefen Würdigung des Begriffes der Schönheit im Religiösen keineswegs verlassen, so ist es höchst instructiv, zu beobachten, wie im neutestamentlichen Sprachgebrauch die hellenische Geistesart sich mit der hebräischen Grundanschauung verschmolzen hat, um bei Johannes, im Hebräerbriefe und in den Pastoralbriefen den Begriff des Guten zu erheben zu dem der ethischen, der heiligen Schönheit: *καλόν* nennen diese Schriftsteller, was sonst *ἀγαθόν* heißt. Aber Umformung des Ethischen in's Aesthetische ist das nicht, sondern ästhetische Charakteristik des Ethischen. Von seinem eigenen Gebiet gelöst, welches schlechthin ethisch ist, nicht mehr als Selbstdarstellung, sondern als ein Handeln *διὰ προςώπου* charakterisirt, wird das cultische Handeln in ästhetische Isolirung gestellt; und so nun das ganze Gebiet des kirchlichen Handelns unter sich stellend und auf sich beziehend muß das Moment des Aesthetischen in Spannung treten mit dem des Ethischen, und also mit dem des Christlichen selbst. „Allerdings ist das Harmonische der Charakter in der

Erscheinung des Sittlichen, und das Gute wird in dieser Vollendung der Erscheinung zum Schönen. Aber es fragt sich, ob der Formbegriff als solcher, die Einstimmung in dem Verhältnis der Strebungen, das Gute zum Guten mache, so daß aus der durchgeführten Form des Harmonischen das ganze und volle Wesen des Sittlichen genommen werden könne. Als ästhetisches Element liegt das Harmonische im Verhältnis der Erscheinung zur Anschauung, und ist daher wie die Erscheinung überhaupt nicht Ursache sondern Wirkung, die Folge eines tiefer liegenden Grundes. Soll das Gute wirklich das Schöne sein, soll es nicht hinter dem Schönen der Kunst, welchem eine Idee zu Grunde liegt, zurückstehen, so muß im Sittlichen die Form der Harmonie aus dem Inhalt der Idee entspringen, aber nicht umgekehrt. Indem man das Harmonische, die nothwendige Form in der sich vollendenden Erscheinung des Sittlichen, zum inneren Wesen und zum Princip macht, verwechselt man das erst als Folge sich ergebende Merkmal mit dem ursprünglichen Wesen" [1]). Wir befürchten, daß jene cultisch-ästhetische, in theologischer Vertiefung areopagitische Tendenz in der Auffassung des Kirchenhandelns, wenn sie von der evangelischen Kirche als Princip ihrer Praxis angeeignet und durchgeführt würde, die Spannung zwischen dem Aesthetischen und Ethischen und die Lähmung des Sittlichen durch das einseitig Liturgische ebenso an's Licht stellen müßte, wie es den beiden katholischen Kirchen widerfahren ist. Wie begreiflich bei einem feinsinnigen Gelehrten, der seine ganze Liebe in die geschichtliche Durchforschung des weiten Gebietes gelegt, das Haften des Interesses an den großartig monumentalen Formen, welche sich das Kirchenleben gerade in dieser Richtung geschaffen: doch liegt hier nicht die Kraft, mit der das Christentum die Welt überwunden, noch das Zeichen, in dem es seinen Sieg vollenden wird. Es ist ja ein reiches und geistvoll componirtes Bild, welches Zezschwitz § 35—128 von der Weltauswirkung der Kirche entwirft. Aber wenn doch der Totaleindruck des Bildes lediglich der der im Ritus sich vollendenden Kirchengestalt ist, so wird man sagen müssen, daß die Gesamt-

---

1) Trendelenburg, Naturrecht auf dem Grunde der Ethik, S. 37.

auswirkung der Kirche in der Welt eben nicht Bild, sondern That ist, und daher von diesem Gemälde in ihrem vollen Umfang und in ihren wesentlichsten Stücken nicht wiedergegeben wird; und daß, sollte dies Hereinnehmen der (wenn schon cultisch geformten) Welt in die Kirchengestalt das Letzte sein, auch vor dieser Formwirkung das große Fragezeichen des Evangeliums stehen bleiben würde: ob es nicht auch für die Kirche nutzlos sein würde, die ganze Welt zu gewinnen, so sie darüber Schaden nähme an ihrer Seele.

Man erwäge auch dies. Wie gewiß alles Handeln der Kirche in einem Empfangen gründet, und dies die besondre Beschaffenheit des Sittlichen im Christentum ist, immer dogmatisch basirt zu sein, das menschliche Thun ruhend auf einem Thun Gottes, so ist doch beides immer zusammen, und das Empfangen niemals bloße Passivität; vielmehr auch da, wo es wesentlich receptiv ist, immer schon ein Thun der Freiheit darin gesetzt, welche in Handeln productiv wird. Diesem Gesichtspunkt vermag ein lediglich cultisch construirter Bau der praktischen Theologie nicht gerecht zu werden. Sehr bemerkenswerth und erfreulich war in der Katechetik von Zezschwitz das lebendige Eingehen auf die starken Positionen Höflings [1]), betreffend die wesentliche Unterscheidung zwischen der gottesdienstlichen Reife einerseits, die den Zielschluß des Katechumenats bildet, und anderseits dem Eintritt in's actuelle Gemeindebürgertum. Hier liegt ein Punkt, dessen kräftige Entfaltung für das Leben der erscheinenden Kirche von hoher Bedeutung ist. In der praktischen Theologie hat ihn Zezschwitz so gut wie unverwerthet gelassen. Er wird nicht müde, zu versichern, daß mit der Communionreife das schlechthin abschließende Ziel des Kirchenlebens erreicht, und mit der Bethätigung der Communionreife, also im gottesdienstlichen Handeln, die Gemeinschaft an der Kirche in schlechthin erfüllender Weise bestimmt sei. Der Gottesdienst aber ist, was seine constitutive Idee anlangt, für Zezschwitz durchaus Empfangen, Genuß [2]).

---

[1]) Zezschwitz, Katechetik I, 714 ff. Höfling, Das Sacrament der Taufe (Erlangen 1848) II, 451 ff.

[2]) Vgl. auch die knappe Zusammenfassung der bezüglichen Ausführungen seines „Systems", welche Zezschwitz s. v. „Gottesdienst" in der zweiten Auflage von Herzogs Realencyklopädie gegeben hat.

So gelangen wir auf der Höhe kirchlichen Handelns zu einem Eudämonismus, der mit der christlichen Grundanschauung sich nicht verträgt. „Fehlt dem Cultus das Moment der That, bleibt das Ganze in seiner Selbstdarstellung, wie es ist, so haftet dieser Selbstdarstellung, und wenn sie die genußreichste wäre, der Tod des Stillstandes an, der Mangel an fortschreitender Bewegung“ [1]). Wir leugnen nicht, daß es eine Aristokratie mystischer Seelen in der Kirche gibt, welche ihr frommes Gefühl ohne wesentliche Schädigung ethischer Bethätigung auf der Höhe dieses Genusses innerlicher Versenkung und seelischen Geschmackes halten können; ja, daß jeder Seele in gegebenen Augenblicken dieses Heiligtum mystischen Gottesgenusses sich öffnen mag. Aber wir behaupten, daß lediglich aus diesem Gesichtspunkt die Cultusidee construirt, und so zum beherrschenden Höhe- und Richtpunkt alles Kirchenlebens erhoben, sie in der Volkskirche dem unvermeidlichen Rückfall aus der Höhe evangelische Christentumsauffassung in die überwundenen Stadien der passiven Frömmigkeit nicht entrinnen kann, welche dem reinen Aestheticismus des griechisch-katholischen und dem kirchenpolitischen Aestheticismus des römischen Ritualkirchenwesens anhaftet. Der Cultus wird da eben „Cultusdrama“, und die Bethätigung der Kirchengliedschaft ist der zuschauende Genuß; ein μεθύειν mystischer Verzückung bei den einen, ein πεινᾶν dumpfer Gesetzlichkeit bei den andern (1 Cor. 11, 21). Vielleicht scheint beim ersten Anblick unter den gegebenen Zuständen der evangelischen Kirche die Gefahr fast nur zu wenig vorhanden, daß die beweglichen Klagen des edlen H. Müller [2]) vom „stummen Götzendienst des Taufsteins, des Predigtstuhles, des Beichtstuhles und des Altars“ wieder ein vorhandenes Elend zutreffend bezeichnen könnten. Aber man sehe näher zu. Groß ist unter den „Majoritäten“ die Zahl derer, von denen noch heut vollständig gilt, was seiner Zeit D. Herrn-

---

[1]) Liebner in dieser Zeitschrift 1843, S. 643. Vgl. auch die feinen Ausführungen Schleiermachers darüber, daß die Frömmigkeit im Cultus nicht bloß Selbstvergessenheit und Gottesbeziehung sein dürfe, in seiner Predigt über Matth. 5, 23 f. (Predd. IV, 771 f.).

[2]) Geistliche Erquickstunden I, Nr. 152.

schmidt von vielen beklagt, daß sie nämlich suam animam nemini nisi sibi ipsis curandam esse contendant und daher cupiunt pastorum munus ad solas conciones et actiones ministeriales constrictum [1]). Und die Extreme berühren sich. Es sollte uns nicht wundern, wenn sich Minderheiten fänden, welche, in die entgegengesetzte und darum nahe verwandte Einseitigkeit hineingetrieben, auch für evangelisches Kirchenleben jenen Typus angemessen fänden, welchen Nitzsch [2]) als Charaktertypus des mittelalterlichen bezeichnet, nämlich „das Genügen damit, die Gemeinde mittels des liturgischen Lebenslaufes eines jeden im Gange zu halten und durch die Nothwehr sittenpolizeilicher Macht und Thätigkeit sich gegen die äußerste Rohheit oder Verderbnis zu verwahren“. Etwa in Spende- und Trauformeln und strafartiger Paragraphirung der Kirchenzuchtmittel das Heil der Kirche schon ausreichend gesichert zu glauben, das Schwerste aber im Gesetz dahintenzulassen. Wenn wir sagen: Verhüte Gott, daß der wissenschaftliche Betrieb der praktischen Theologie zur Verwirklichung solcher Gefahr liturgisch-gesetzlichen Kirchentumes mithelfe! — so ist uns kein Zweifel, daß Zezschwitz zu dieser Deprecation aus vollem Herzen sein Amen geben wird. Das nehmen wir nicht bloß wegen der Cautelen und Verwahrungen an, mit denen seine Ausführungen durchsetzt sind, sondern auch deswegen, weil die liturgische Gesamttendenz der letzteren im Widerspruch steht mit seiner eigenen Prämisse (vgl. o. S. 290), wonach die praktische Theologie die fortgehende Thätigkeit der Kirche zur Herstellung des Reiches Gottes darzulegen hat. Diese durchaus richtige Bestimmung wollen wir uns auch nicht dadurch verdunkeln lassen, daß Zezschwitz in einseitig eschatologischer Definition des Reiches Gottes demselben principiell die Stellung einer chronologischen Succession zur Kirche zu geben geneigt ist, wie sie zwischen der Kirche und der alttestamentlichen Theokratie stattfindet. Findet sich doch daneben die correcte Bestimmung, daß auch in der Kirche selbst anfängliche Realisirung des Reiches Gottes sich voll-

---

[1]) In der dissertatio praeliminaris zu seiner Ausgabe von L. Hartmanns pastorale evangelicum (Nürnberg 1722), § 19.

[2]) Pr. Th. III, 1. S. 22.

ziehe (§ 19. 24). Davon aber den Ausgang genommen, daß Kirche überall nicht Selbstzweck, sondern wesentlich Mittel zum Zweck des Reiches Gottes ist, ist klar, daß die Selbstverwirklichung der Kirche in der Welt (§ 9) nie in sich selber ausruhen kann, immer zugleich Selbstverwirklichung des Christentums in der Welt (so richtig Harnack), Bewirkung göttlichen Reiches in der Welt sein muß. Damit aber ist unweigerlich die teleologische Energie, die ethisch-actuelle Seite im Kirchenleben gesetzt, welche es unmöglich macht, das pleromatische Idealziel des Kirchenlebens in jener „Cultushöhe" zu finden, welche Zezschwitz mit Vorliebe als den Zustand der „Weltabgeschlossenheit" oder „Weltentnommenheit" des Kirchenlebens bezeichnet. Es genügt nicht, zwischen jenem Ausgangspunkt und diesem Zielpunkt die erledigende Synthese damit gegeben zu denken, daß „die Welt in die Kirche hereingenommen werde, um so in verklärter Erscheinung dem höheren Ziele der vollendeten Gottesgemeinschaft entgegenzureifen" (§ 120). Denn einerseits kann es sich, die Idee angesehen, niemals bloß um verklärte Erscheinung, sondern nur um ethische Verklärung selbst handeln. Die Welt ist nicht der Acker, der unter ein magisches Licht gestellt die schönen Umrisse eines Parkes gewinnt, sondern der Acker, auf den Saat gesäet werden soll, damit Frucht werde. Anderseits gilt es nicht blos im Cultus, die Welt in die *δόξα* der Erscheinung hereinzunehmen, sondern es gilt Selbstdarstellung des Glaubens, der durch Liebe und Freiheit die Welt überwindet. Vielmehr man muß erkennen, daß das Moment der Weltauswirkung als Grundforderung kirchlichen Handelns, das „Berufsverhältnis der Kirche zur Welt" (Harnack) verbietet, dem Cultusleben neben seiner primären Bedeutung, unmittelbares Selbstleben der Kirche zu sein, auch noch die umfassende zuzusprechen, alles Kirchenhandelns erfüllende Endform zu sein. Wir feiern den Sonntag nicht als Schlußziel, sondern als Ausgangspunkt der Woche. Der Leib wächst aus dem Haupt und an dem Haupt *διὰ πάσης ἁφῆς τῆς ἐπιχορηγίας, κατ' ἐνέργειαν, ἐν ἀγάπῃ* Eph. 4, 16. Und noch bedeutsamer ist es, daß dieser nämliche Epheserbrief, der sonst vor allen neutestamentlichen Schriften der verklärten Erscheinungsgestalt der Kirche sein leuchtendes Auge zuwendet, den *καταρτισμὸς*

τῶν ἁγίων so hoch werthet, daß er im Vergleich mit ihm nicht bloß dem amtlichen Thun, sondern der Erbauung des Leibes selbst die Stellung des Mittelzieles zum Endziel gibt (Eph. 4, 12) [1]. Daß im einzelnen der Mensch Gottes, daß in allen und mit allen und durch alle das Reich Gottes gebaut werde, ist Ziel wie des christlichen, so des kirchlichen Handelns. Mit den Gottesgaben des Wortes und des Sacramentes, mit dem Pulsschlag des Gebetes und der Lobpreisung ist der Cultus das Herz, aus dem die Quellen des Lebens rinnen, aber diese Quellen rinnen umgestaltend in die Welt hinein; nicht Canäle, die in künstlichen Verschlingungen immer wieder in sich selbst zurückkehren, sondern Ströme, die zum Reiche Gottes fließen. Nicht darauf kann praktische Theologie ausgehen, zu jenem ausschließlich und specifisch cultischen Religionsleben zurückzumünden, in dem sich die στοιχεῖα der antiken Welt bewegen, von denen wir durch Christum und durch die Reformation gelöst zu sein glauben, sondern darin muß sie die verklärende Macht der Kirche aufweisen, daß die Kirche als die Hütte Gottes bei den Menschen das fortgehende Zeugnis von der göttlichen Erziehung an der Menschheit hat und vollzieht und so das göttliche Gewissen in der Menschheit ist. Wie hochwerthig für die von ihr zu beschreibenden Verfahrungsweisen das ästhetische Element — alles Thun muß ihr harmonisches sein —, so hat es seinen Werth doch nur am ethischen. Und jede Fortbildung der praktischen Theologie als evangelischer wird, wenn sie nicht zur Rückbildung führen will, mit steigender Energie das *ethische* Gepräge der Wissenschaft festzuhalten und zu vertiefen haben, das ihr mit mächtiger Hand aufgedrückt zu haben das unverwelkliche Verdienst von Nitzsch ist.

Den 1. August 1879.

---

[1] Vgl. *Hofmann* (Schriftbeweis II, 2, 128) und *Meyer* z. St.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Luther und der Meißner Bischof Johann VII. von Schleinitz. (März 1520.) [1]

Von

Dr. theol. J. K. Seidemann,
Past. emer.

Bischof Johann war keineswegs gesonnen, zu Luthers Antwort auf die Zeddel, so unter des Officials zu Stolpen

---

[1]) In obigem Artikel veröffentlichen wir den letzten der werthvollen reformationsgeschichtlichen Beiträge, welche uns der am 5. August 1879 heimgegangene Pastor emer. D. theol. Joh. Carl Seidemann für diese Zeitschrift übersandt hat. Wir haben an ihm einen Mitarbeiter verloren, der in der Detailkenntnis der Reformationsgeschichte und -literatur, besonders alles dessen, was Luther betrifft, ein anerkannter Meister war, und bis in seine letzten Tage hinein unermüdlich an der weiteren Aufhellung derselben und der Publication ihrer Urkunden fortgearbeitet hat. Neben gründlicher Gelehrsamkeit zierte ihn die anspruchsloseste Bescheidenheit und die bereitwilligste, auch unter Undank nicht erlahmende Dienstfertigkeit, den Schatz seines Wissens durch freigebige Unterstützung fremder Arbeiten und freundliche und erschöpfende Beantwortung jeder an ihn gerichteten Anfrage für andere nutzbar zu machen. Geboren im Jahre 1807 zu Dresden, war er seit 1834 Pastor zu Eschdorf im Königreich Sachsen und lebte in den letzten Jahren als Emeritus in Dresden. Seine hauptsächlichsten Schriften sind: Thomas Münzer (1842); Die Leipziger Disputation im Jahre 1519 (1843); Erläuterungen zur Reformationsgeschichte durch bisher ungekannte Urkunden (1844); Karl von Miltitz, Kanonikus zu Meißen u. s. w. (1844); Die Reformationszeit in

Siegel ist ausgangen, welche Dienstag am 7. Februar 1520 niedergeschrieben und schon am 12. Februar in der Druckerei war,

---

Sachsen von 1517 – 39; Urkunden und Briefe (2 Hefte, 1846/48); M. Luthers Briefe, Sendschreiben und Bedenken (herausgeg. von de Wette) VI. Theil (1856); Lutherbriefe (1859); Die Unruhen im Erzgebirge während des deutschen Bauernkrieges (1865); M. Anton Lauterbachs Tagebuch auf das Jahr 1538, aus der Handschrift herausgegeben (1872); Dr. Jakob Schenk, der vermeintliche Antinomer, Freibergs Reformator (1875); Dr. Martin Luthers erste und älteste Vorlesungen über die Psalmen aus den Jahren 1513—16, nach der eigenhändigen lateinischen Handschrift Luthers auf der Königl. öffentlichen Bibliothek zu Dresden herausgegeben, 2 Bände (1876); dazu eine Menge von Abhandlungen und kleineren Mittheilungen in historischen und theologischen Zeitschriften. Wer mit dieser stattlichen Reihe von Werken voll Gelehrsamkeit und gründlicher Quellenforschung nähere Bekanntschaft macht, wird es wohlbegründet finden, daß die Theologische Facultät in Halle Seidemann, als sie seine Verdienste am 20. Octbr. 1876 durch Verleihung der theologischen Doctorwürde anerkannte, als einen Mann bezeichnete, qui quum ad perscrutandam universam sacrorum in Germania instauratorum historiam tum ad illustrandam Lutheri vitam libris eximia diligentia et subtilitate conscriptis plurimum contribuit, honestissimum senectutis otium iisdem studiis pia mente dedidit, Lutheri primas scholas biblicas jam primus indefesso labore in lucem protulit. Die Vollendung der letzten großen Arbeit, an die er noch im Greisenalter seine rastlos thätige Hand legte, war ihm leider nicht mehr vergönnt. Wie er schon in jenem Tagebuche des Wittenberger Diakonus Lauterbach eine Hauptquelle für Luthers Tischreden entdeckt und mit einer Fülle werthvoller Anmerkungen veröffentlicht hatte, so fand er auch noch fortlaufende Aufzeichnungen Lauterbachs aus Gesprächen Luthers vom Jahre 1539 und ähnliche Aufzeichnungen von Luthers Freund Veit Dietrich. Er erkannte, daß das die zwei einzigen umfassenden ursprünglichen Quellen der bisher uns gedruckt vorliegenden Tischreden seien, — „alles Uebrige zweite, dritte, vierte 2c. Abschrift aus ihnen". So wollte er denn „Luthers Tischreden in ihrer ursprünglichen Fassung und Gestalt" drucken lassen. Schon zu Anfang des Jahres 1879 lagen die Abschriften, die er sich von Dietrichs und Lauterbachs Schriften gemacht, fertig in seinem Pulte. Er verglich noch Manuscripte von verschiedenen Bibliotheken und Archiven. Zu Ende März hoffte er, den Druck spätestens zu Michaelis beginnen lassen zu können. Es erhellt, wie ungemein der geschichtliche Werth der Tischreden steigen muß, wenn sie aus diesen Quellen reproducirt werden. Auch mancherlei bisher noch ganz unbekannte interessante

ganz und gar still zu schweigen (Spal. ap. Menck. II, 600; Köstlin I, 316. 790).

Am 8. März schrieb er deshalb an sein Kapitel wie folgt:

Den Achtparnn vnnd Wirdigen Herrn Seniori vnd Capitel vnser kirchen Zu Meissenn vnsern Besondern Lieben Andechtigen vnd Brudern

Johannes von gotts Gnaden
Bischoff czu Meissenn

Vnsernn gunstigen willen wisset alczeit von vnns Wirdigen vnnd Achtparn Besondern lieben Andechtigen vnnd bruder, Wir haben ewr schrifft dar Innen Ir euch erbiettet, Ewern rath vns vff den Drugk so Doctor Martinus zu Wittenberg vff vnsernn Jungst ausgegangenen proceß ausgebreitet willig mit czuteylen mit ßonderm gefallen vorlesen, schicken euch hirvff czwo notteln, ßo Wir haben begreiffen lassen vnnd begern wollet Die vbersehen vnd welche euch vnnder den selben mher gefellig auſczugehen lassen Die nach ewrm bedenncken Stellen Bessern vnd Emendirn Euch DarJnnen vnbeschwert erczeigen Wollen wir Jn allem guthe vmb euch czubeschulden geneigt sein Datum Stolpen Dornstags nach Reminiscere Anno Dnj ꝛc xx°

(Erste Notel.)

Wir Johannes Von gots Genaden Bischoff czu Meissenn Entbieten allen vnd Jczlichen Erwirdigen wirdigen vnnd geistlichen herrn Ebten pröbsten Techanden Archidiacon Priorn Guardianen Thumbherrn pfarern predigern Altaristen vnd andern geistlichen vnd weltlichen christgleubigen vnsern gunstigen willen vnd gruß Es ist vorschiner weil Jn Namen des hochgelerten Doctoris Martini Luthers Augustiner Ordens Ein deutsche prediget von dem Hochwirdigsten Sacrament Eucharistie ader warenn leichnam vnnsers Herrn Jhesu christi gedruckt Jn vnserm Stifft ausgangen

---

Notizen hat Seidemann in jenen Schriften aufgefunden. Möge der letzte Dienst, den dieser unermüdliche, überaus pünktliche und gewissenhafte Arbeiter unserer Reformationsgeschichte geleistet hat, recht bald durch andere treue Hände vollends ausgerichtet werden.

Die Redaction.

DarInnen aus eczlichenn ihn gutduncken vrsachen auch bey gemeinem folcke angegeben Daß es fein vnd guth were das Die kirch In einem gemeinen Concilio vorordnet Daß sulch Sacrament nicht stuckweiß sunder beyder gestalt den christgleubigen gereicht wurde Vnd wiewol sich sulch angeben vff ein gemein Christlich Concilium grundet. Weyl es aber dennach widder daß heiligist concilium DarInne berurt Hochwirdigiste Sacrament Nunt in einer gestalt czureichen vnnd czu entpfaen albereyt bey gehorsam gebotten vnd aufgesaczt Dem einfeltigen Volcke, vnd ausserhalb eines gemeinen Concilij adder den Stellen Do sulchs Hingehort geschehen So Ist vns manchfeltiger bericht vorkomen wie Das volck vnnsers Bistumbs das sich diczfalls biß anher Der heiligen kirchen gehorsams seliglich gehalden, auß solichem angeben der halben Mergklich ergernuß entpfinge Das es dasselb angeben alßo vorneme, Das Im grund der Irtumb, so Diczsfals czu behemen eine czeitlang Biß anher vngehorsamlich gehalten, Ist wordenn Durch christliche kirch In gemeinem Concilio czubestetigenn sein solte, Do Durch In vnserm Bistumb denn vngehorsamen Scißmaticis, viel beyfals vnd Dem christlichen gehorsam, abfal beweget wurde, mit hocher ansuchung Das wir hirumb Ein vormanung vnnserm volck wolten thun lassen wie es sich hirInne czu haltenn vnnd von Iglicher gestalt czugleuben. Wie wir vns denne daß solichs an vnnß manichfeldiglich gelanget, vnnd bey vnnß trefflichen gesuchtt, Auch obinangeczeiget vnnd ander mercklich erstanden ergernuß, ßo eß Imands nichtt gestehen czu sein Vormeindt, bey bebstlicher Heylikeytt gemeinen Concilien vnnd wue es sunst Die notdurfftt ader gelegenheit Erfordern wurdett scheinbarlichen an czuczeigen vnnd czuerweisen erbieten derhalben vnnd dieweil wir vns aber der heiligen kirchenn vnde Conciliorum Statuten ordnungen vnd auffatzungen czu halten, Vnnd bey vnnserm volck Ergernus Zuuorhutten vnnd außczuroden so vil vnß moglich schuldig erkennen, vnd sich nicht gezimpt Inhalts hirnachfolgender Constitucion Daruon In vnserm ersten proceß wenung Geschehenn [1]) ane Deß

[1]) Jen. I, 217 = Walch XIX, 561—563. Ausschreiben des Bischofs vom 24. Jänner, Dienstag, 1520. Fehlt im Codex Diplomaticus Saxoniae Regiae II, 3. S. 339.

Bischoffs vnd Inquisitoris Heretice prauitatis subscription ichts czu Drucken, aber der Christlichen kirchen wolgegrunthe Ordenung sulcher gestalt bey dem einfeltigen vngelarten Volcke In czweyfel czuleitten, So Haben wir vff angezeigten bericht Vnd bethe an vnns bescheen In vorschinen tagen Sulch bey dem gemeinen Volck gewurcht vnnd erstanden ergernuß außzuroden vnd was eß diczfals gleuben vnd halten solle, czw wissenn Ein proceß vnnd Mandat ane Idermeniglichs Iniurien vnd schmehung mit rathe vnd willen vnsers wirdigen Capitels, an vnsere geistlikeit, als wir schuldig gewest ausgehen lassenn Vnd wiewol Obgenunther Doctor Martinus (.Dem In vnser regirung kein gewalt nach macht anders Denne mit rechte Welchs wir von Ime vor vnserm obersten gern geduldden wollen.) czuhalten vnd als eim berumpten predicanten solch aber ander Erwackt ergernuß nicht minner den vns czutylgen geburth, vff solichen vnsern proceß vnd Mandat Ein Drugk ane eniges Bischoffs adder Inquisitoris subscription Aber wider obin angezeigt nechist gehalten Concilium mit vnser merck-lichen schmen Die er czubeschonung czum theil andern auffleget, darvmb wir vnnß So viel recht vorczuwenden vorbehalten haben wollen, In Deutsch hat ausgehen lassen, So wollen wir doch das ir deßhalben von vleissiger vorkundigung obin berurts vnßers Mandats nicht abstehen Besondern euch deß selben vffs vleissigist bey vormeidunge billiger Straff halten sollet vnnd thuet Hiran vns czubeßonderm gefallen Gebenn

Als Anfuge zu dieser ersten Notel ist in Abschrift gegeben Leo's X. Bulle über Drucke und Büchercensur vom 4. Mai 1515: Datum Rome In publica Sessione In Lateranensi sacrosancta Basilica solenniter celebrata Anno Incarnationis Dominice. M. D. XV Quarto nonas Maij Pontificatus nostri Anno Tertio — (Sie ist abgedruckt im Magnum Bullarium Romanum a Leone Magno usque ad Benedictum XIV. Tom. I. Luxemburgi 1742. Fol. S. 554f.) Erl. XXVII. 294f.

(Zweite Notel.)

Johannes von gots gnaden
Bischoff czu Meissen

Nach dem durch Doctor Martinum Luther Augustiner eine

schrifft geschehen von dem Hochwirdigsten Sacrament aber Euchariſtien Des waren leichnam Jheſu chriſti welche vnnß vorkomen Dieweyl Dan ſulche wie vnſer voriges mandat meldet wider Die auſſaczung vnd ordnung deß nechiſt gehalten Lateranenſe Concilium (.welichs gar nichts von Dem Hochwirdigen Sacrament geordnet ſunder bleiben leſt bey der auſſaczung Des alten vnd vorlangen Jharen gehalten Concilij.) Beſunder clerlichen bey groſſer Straff vorbeut, Das nymants etwas Drucken vnd auſgeben ſal Es ſein Dan zuuor Durch Die ordinarien vnd andere Doſelbſt genanth beſehen examinirt vnd czugelaſſen Auß vrſachen wie Das gemelte Concilium clar anczeiget vnd wir ſampt andern Hochweiſen geiſtlichen vnd weltlichen Die ſelbtige ſchrifft vordechtig vffrurig vnd chriſtlicher ordnung ergerlich befunden Ouch czuſtercкung deß Bemiſchen Irtumbs Der Durch ſie von dem gemeinen man ketzer genant aber wir Das bey dem namen Sciſsmaticos bleiben laſſen, Dan czu guthem dinſtlich haben wir auß czeitigem rathe vnd Dapffer bedacht vnſers Capitels vnd ander vnſerer geiſtlichen prelaten eine ſchrifft vnd vorwarnunge gethann ſo viel wir befunden vnſerm Ampte czuſtendig Welche Durch obgenanthen Doctor Martinum ein faßnacht ſpil genanth vnd mit andern faſt Schimpflichen vnd ſchendworten wie Dan Das Die ſelbtige ſeine ſchrifft mit bringet Vnd wiewol er vnß Dorinnen zuuerſchonen vnd nicht Zu Iniurirn Eczlicher maſſe ſich angibt ſo miſt er Doch Dem Der ſolche czettel ertzicht als Her eß nennet Lügene verrtterey vnd andere ſchmeliche Iniurien czwue (sic!) welchs Im als ein Hochgelarten vnd geiſtlichen predicanten nicht wol anſtehet vnd geczimbt Dieweyl er ſelber In kurtz einen tractat hat laſſen auſgehen wie einer In widerwertigen ſachen ſich czuhalten ſchuldig ſein ſal [1])

---

[1]) **Eyn Sermon von der | Bereytung zum | Sterben | M. L. | A.** | 8 quartblätter. Letzte Seite: Gedruckt zu Wittenbergk durch Johan: Grünenbergk | nach Chriſt gepurt 1519. | Bl. ajb: „Czum andern, Das man auch geyſtlich ein abſchied nheme, das iſt, man vorgebe fruntlich, lauterlich vmb gottis willen, allen menſchen, wie ſie vnß beleydiget haben, widderumb, auch begere vorgebung lautterlich vmb gottis willen von allen menſchen deren wir vill antzweyffel beleydiget haben, tzum wenigſten mit böſzen exempell, odder zu wenig wolthaten, wie wir ſchuldig geweßen

Sonder czweyfel Wer solichs gelesenn befindet seine lere vnd werck
yn gleich wir wollen aber Daß so zu besserung Dinstlich mit
Hulff Deß Ewigen gotthes an vns nichts Erwinden lassen sonder
ober vielfeltige seine Iniurien (.Daran wir vns nichts Dan was
wir mit gott vnd recht thuen mogen vorbehalten wollen.) vnd Jme
Den Andern Backen auch Darreichen Bekennen Offintlich ane
schewe das wir Der czedler sein vnd Haben sulichs In vnserm
namen auscʒuschreiben befolhen Vorhoffen vnd wissen Das wir
Daran nichts böses aber vbels gethan vormeint aber gemelter
Doctor Martinus vns Darumb ansprach nicht czuerlassen So
wollen wir Jme vor vnserm geordenthen richter ane schewe vnd
begerung der anclage willig gestehen vnd seiner Iniurien gern vortrag
haben Mochten auch leyden Das er vns Do ansreche So
wurde wol an tag komen wer Diser sachen recht aber vnrecht hett
Ist nachmals ane alle vnd Iczlichen wie czuuor vnsere vetterliche
vormanunge sich Des czuhalten was In vnserm Ersten mandat
begriffen vnd sich vil gemelten Doctoris Martini vngegrunthen
Iniurien vnd schendwort nicht bewegen lassen Dan Im grund vnd
Der auffurunge wirdet man befinden was blumen Der Meye
bringet —

Die Antwort des Capitels ist vom 16. März 1520 und
lautet:

Jhm Hochwirdigen In got vatter Furstenn vnnd Herrn Herrn
Johannsen Bischoffen czw Meissenn vnserm gnedigenn Herrnn

Hochwirdiger In got vatter gnediger furst vnd Herr vnnßere
gebetthe vnnd gancz gehorsame willige Dinste seindt Ewern gnaden
alleczeit in vleiß czuuor gnediger Herr, Nach dem E g vnns czwo
nottel czu geschicktt, vnd Do bey geschriben vnd begeret czu öbersehen
vnd welche vns vntter den beyden mehr gefellig were Wider
Doctoris Martini Lutther Jungsten Druck außczugehen lassenn

---

nach dez gepot bruderlicher, christlicher liebe, auff das die seell nit bleyb
behafft mit yrgen eynem handell auff erden." Erl. XXI, 255 f. Köstlin I, 297. 789. Catalogus Van De Bibliotheek Van Het Evangelisch Luthersch Seminarium. Amsterdam, J. C. Loman Ir. 1876.
Gr. 8. S. 9. no. 86. 87. 88.

Die selbigen nach vnßerm bedennckten stellen bessern vnd emendirn, ꝛc. Haben wir allenthalben entpfangen vnd vorlesen vnd wiewol in ansehunge vnßer einfalt vnd vnschicklikeit welche E g auch vnuorborgen Darczu Das wir wissen Das angezeigte nottel durch furstliche Hochweise betrachtunge, vnd nicht ane tapfern gehalten rathe Der Durch vns gescheen mage, gestellet, Der Halben gancz von vnnötten, ßondern gancz vorgeblich, vnser bedennckten Dar Inne czu erholen, vnd zu begeren wolt vns auch otwas vormeßlich czu gelegt werden ahn bemelten notteln einiche anderunge czuthuen, Doch vnßerm erbietth nach, och das wir Der sachen mit czugethaen, vnnd vorwandt, Haben wir vnser einfalt vnd torheit och in ein nottel gestellet Welche wir E. g. Hirmit vbersenden, vnd was Der sachen vnßer beweguiß gewesen, Haben wir vnserm Sindico E. g. befolen anczuczeigen, vnd zuuormelden vndertheniglich bittend sulchs allenthalben gnediglich czuuormercken Och Deß verczugs kein beschwerung czu Haben, Dan wir bedacht gewesen mit E. g. bruder, [1]) Die weil er vns Die nottel czu bracht, antwort czu geben, Das wollen wir vmb. E. F. g. vndertheniglich vendinen Geben czu Meissenn, freitags nach Gregorij Anno Dni, ꝛc, xx⁰

E F G

vnderthenige
willige
Senior vnd Capitel
Der thumbkirchen zu Meissen

Das Actenstück, welches die hier mitgetheilten Briefschaften abschriftlich von gleichzeitiger Hand enthält, befindet sich auf der

---

[1]) Der Obermarschall Heinrich von Schleinitz, Herr auf Hohenstein, Schluckenau und Tollenstein schon i. J. 1516. Carl Samuel Senff, Historie von Zweyen Befehdungen. Budißin, 1717. 8. S. 55. Desselben Kirchen-Reformation- und Jubel-Geschichte des Amts Stolpen. Budißin, 1719. 8. S. 67. 369—371. Kreyssig's Beiträge zur Geschichte von Sachsen, Thl. III, St. 1. Rommel, Philipp der Großmütige. Bd. II, S. 6. Schnorr von Carolsfeld, Archiv für Literaturgeschichte, Bd. III, S. 47f. Codex Diplom. Sax. Reg. II, 6. S. 5 . . .

Königlichen öffentlichen Bibliothek in Dresden, Msc. Dresd. K 107, besteht aus 11 Folioblättern und ist der Rest eines bischöflichen Copialbuches, gibt aber keinen weiteren Aufschluß. Fol. 1—3 enthält eine kurze Zusammenstellung der im päpstlichen Rechte geltenden Bestimmungen über Ehegelöbnisse, Eheschließung und Ehescheidung, darin fol. 3 die Versus memoriales:

Error condicio votum cognatio crimen
Cultus disparitas vis ordo ligamen honestas
Si sis affinis vel si coire nequibis
Hec socianda vetant connubia iuncta retractant — —

Fol. 4 Schreiben Johanns VII. an sein Capitel, d. d. Stolpen Mitwoch noch Sancti Martini, 17. November 1518, sammt angefügtem Gesuche an den Churfürsten Friedrich und die Herzöge Johann und Georg von Sachsen zu Kenntnißnahme und, da nöthig, Verbesserung durch das Capitel. Kaiser Maximilian hatte nämlich schon von Bischof Johann VI. von Salhausen verlangt und seine Forderung i. J. 1518 beim Amtsantritte Johanns VII. (Zarncke, Acta Rectorum, p. 93) ernstlich erneuert, die Hülfe, so etzliche Stände im Reiche der Stadt Worms zu Gute seiner Majestät wider Franz von Sickingen sollten gewilligt haben (H. Ulmann, Franz von Sickingen, S. 46 f.), an Gelde zu entrichten; der Bischof schlägt vor, auch dießmal wieder, wie sein Vorfahr laut der Acten damals gethan, die Fürsten zu bitten, daß sie das Stift neben ihren eignen Landen in geleistete Hülfe ziehen, damit es hinfort deshalb unangelangt bleibe und ihm daraus kein Nachtheil erwachse (Jul. Leop. Pasig, Johannes VI. Bischof von Meißen. Leipzig 1867, S. 54). — Fol. 5 ein kurzes, vorwurfsvolles Schreiben Herzog Georgs, d. d. Dresden Montags Noch vocem Jucunditatis, 17. Mai 1512, an Bischof Johann VI., tadelnd, daß der Bischof des Herzogs treues, gutes Gemüth gegen ihn und das Stift verachte und auf seiner Hartmüthigkeit beruhe. Dieses Schreiben hängt wahrscheinlich noch mit der Besetzung von Bischofswerda durch Georg infolge der Guttenstein'schen Fehde zusammen. (Vgl. Saxonia, Jahrg. II, Nr. 9, S. 89 f. Calles p. 323 sqq. Zusätze zu dem Pirnischen Mönch bei Schöttgen und Kreysig, Diplomatische Nachlese, Thl. 2, S. 235. Pasig l. c.,

S. 73. 163. Kolde, Staupitz, S. 153.) — Fol. 5f. Entwurf eines bischöflichen Testamentes mit Bestimmungen über das Begräbnis.

Die Erfahrungen, welche Luther mit dem Bischofe Johann gemacht hatte, der schon um des erbitterten Herzogs Georg willen sich hervorzuthun genöthigt war, bewogen ihn, auch auf Spalatins Anrathen, am 4. Februar 1520 dem Churfürsten Erzbischof Albrecht von Mainz und dem Bischofe Adolf von Merseburg begütigend zu schreiben, de Wette I, 398 bis 403. 419, vgl. Burkhardt, S. 26f. Der Merseburger Bischof empfieng seinen Brief erst am 23. Februar (1520 war ein Schaltjahr, Köstlin I, 790) abends und antwortete am 24. Februar; das Original seiner Antwort besaß Luthers Schwiegersohn Georg von Kunheim (Abschrift daraus im Msc. Dresd. C 342, 4°, Blatt 4, die auch „magnatorum" hat; abgedruckt ist es schon bei Aurifaber I, 239 [1]). — Vgl. Schelhorn, Amoen. Lit. IV, 393 = Spal. ap. Menck. II, 600. Senff, Kirchenhistorie S. 91—114. 378. Meine Leipziger Disputation S. 146. Reformationszeit I, S. 50.

Dem Bischofe ward in seinem eigenen Bistume nach und nach unheimlich zu Muthe und er sehnte sich je länger desto mehr wieder einmal nach Rom zurück, wo er schon, noch als Canonicus, im Jahre 1511, vielleicht zugleich mit Luther [2]) oder Staupitz, längere

---

[1]) Berichtigen will ich hier zu „Zeitschrift für historische Theologie" 1874, S. 556, daß Glatius nicht aus Ried im Innkreise, sondern höchst wahrscheinlich aus Rieden bei Amberg war — Bavaria; Landes- und Volkskunde des Königreichs Bayern, bearbeitet von einem Kreise bayrischer Gelehrten. Fünfter Band, Dritte Abtheilung. Topographisch-statistisches Handbuch des Königreichs Bayern nebst alphabetischem Ortslexicon. Dritter Theil. (Alphabetisches Ortslexicon.) München 1868. S. 162 —, und daß M. Lucas Edenberger (Köstlin I, 809; Album p. 119: „Lucas odenbergius Augusten. dioc. 24 Augusti 1523", † 1548, A. Beck, Johann Friedrich der Mittlere I, 207, in Oedenberg, S. 144, oder in einem der 3 Edenberg, S. 36, oder wohl in Edenbergen bei Augsburg, geboren ist.

[2]) „Erat autem tum temporis inter Monachos magnum dissidium exortum. Hinc factum vt Lutherus a sui ordinis sodalitio anno 1511 Romam mitteretur, ad eam rem Componendam. Ibi Roma-

Zeit gewesen war (Senff, Kirchenhistorie, S. 70). Es war ihm lieb, daß ihn Papst Hadrian VI. zu sich berief, und er reiste im Winter 1522 nach der etern città (Spal. ap. Menck. II, 618. Calles p. 340). Am 23. Mai 1523 war er in Meißen zurück, denn an diesem Tage widmete ihm, als dem eben aus Italien Heimgekehrten, Hieronymus Emser ex Lipsia x. kalendas Iunias seine 10 Quartblatt haltende, in Leipzig bei Wolffgangus Monacensis gedruckte Schrifft: SERENISSIMI AC POTENTISSIMI REGIS ANGLIE, Christiane fidei defensoris inuictissimi, | ad illustrissimos ac clarissimos Saxo- | nie principes, de coercenda abi- | gendaq; Lutherana factio- | ne, & Luthero ipso | Epistola [1]). — ITEM ILLVSTRISSIMI PRINCIPIS | Ducis Georgii ad eundem Re- | gem rescriptio. | Georgs Antwort ist Ex ciuitate nostra Quedelnburg Septimo Idus May 1523 (9. Mai). Der Bischof sollte bei Papst Ha-

nam Curiam sentinam et lernam omnium malorum praesens vidit et mores prelatorum corruptissimos esse Cognouit. Cum Wittenbergam redijsset, Stupitij non tam hortatu, quam iussu Coactus Doctoris Theologie gradum assumsit, Friderico Electore annuente atque ita volente, qui Lutheri doctrinam admirabatur, et ingenium probabat, omnem ei sumptum prebente. Fuit id anno aetatis suae 30. Postea statim publice Psalmos Dauidis prelegit, Et pauli Epistolam ad Galatas illustrauit.“ So in einer i. J. 1568 den 18. Februar gehaltenen Rede eines Ungenannten De D. Martino Lvthero in dem Wolfenbüttler Foliomanuscripte der Tischreden Extr. 72 fol. Vol. II, 218a. Dies hier zur Vervollständigung der Nachrichten über Luthers Romreise. Der Anonymus scheint Student oder Docent gewesen zu sein; er hielt seine Oratio auf Erlaubnis seines Rectors und erwähnt f. 227b: Id quod vicinis nostris Ciuibus Bremensibus accidit mit den Sacramentirern. Que enim ibi non dolenda et nefanda accidere? — Vgl. Ignazio Ciampi, Lutero a Roma in der Nuova Antologia Di Scienze, Lettere Ed Arti Anno XIII. Seconda Serie — Volume VIII. Fascicolo VI. — 15 Marzo 1878 Roma | Firenze 1878, p. 197—227 (nach Gregorovius vol. VIII, p. 90, ediz. ital.). Brieger, Zeitschrift Bd. III, S. 197f. Theol. Stud. u. Krit. 1879 S. 335ff.

[1]) Greenwich 20. Februar 1523. Deutsch Jen. II andern Drucks, fol. 208—211b.

drian auch die Canonisation Benno's fördern helfen, vgl. meine Erläuterungen S. 91 ff., Herzog Georgs Schreiben an den Bischof zu Rom vom 4. Januar 1523, de Wette II, 349. Neue Beiträge von alten und neuen theologischen Sachen 1755, S. 420 438 f. Meine Bemerkung bei Burckhardt S. 60. — Am 11. Jun 1523 heißt es von ihm: „a. 1523 hat Bischoff Johannes vo Schleinitz Dornstags Corporis Christi am achten Tage die groß Glocke [in Pirna] geweyhet." Zusätze zu dem Pirnischen Mönch bei Schöttgen und Kreysig, Diplomatische Nachlese, Theil S. 248 s. v. Pirn.

Aber schon am 25. Juli 1524 war er gerüstet zu neuer Rei nach Rom, wie sein eigenhändiges Schreiben an Herzog Geo von diesem Tage ausweist (Dresdner Hauptstaatsarchiv Loc 10300. No. 68. Religion-Zwiespalt mit Dr. Martin Luther und andere Sachen. 1521—45, fol. 160):

Dem durchlauchtten Hochgebornen fursten vnde Heren He Gorgen Hertzogen Zcwe Sachßen Landtgraffen In Doringen vn Marggraffen Zcu Meißen &c meynem genedigen Heren

Durchlauchter Hochgeborner G f. vnde Here. Meyne gan willige gehorßame dinste. Mit meynem gebette kegen gotte. se E f. g als meynem genedigen Landis vnde schutz fursten mit vo | phflichter vndertenikeyt mit stetem fleis Zcu voranhen berei G. f. vnde Here dye veerhortte groẞe vncristliche tegliche boßhei Szo an fil orthen im Stifft Meißen von den menschen geu vnde vorbracht werd, Besweren mir als den pastor vnde Hertt meyne gewißen alßo Hoch. das ich Wenigk ruge haben ma Dye weil dan bey dem Menschen eichtes ferlichers. vnde der sel schedliger sein magk. Dan vnruge vnde vorletzte gewißen, vn mein vorstandt vnde vornufft nicht dißer erfarunge ist, das mich von mir selbest aus dißer tewffe erledigen kan. Habe mir vorgenohomen [sic] vormitteleſt gotlicher Hulffe. in der heyme eyne reße. In vorhoffenunge den zcu [sic] besuchen. meyne beswerunge vnde ferlikeyt anzcuzcegen. dor auff zcu befrage radt vnde Hulffe Zcu bitten, Das ich etzlicher maße. sulcher ferlig beswerunge vnde vnruge meyner gewißen moge linderunge befinde Dan ich G. f. vnde Here diße reße aus keynem wollust ab

forwitz vorgenohomen habe, Wye E f g als der lobliche Hochvorstendige furste sulches bey sich wol zcuermesßen haben. Dan ich meynen leip in disßen Zceitten in große fare begeben mus, das ich dan willigk vnde billich thue. vff das ich das edeleste. (das ist dye ßele.) erhal- | den magk. Ist an E f g meyne vndertenige Demutige bitte E f g wolten diße meyne beswe | runge in genaden vormergktten [sic], Als der guttige Landis furste, Den Armen Stifft in genedigen schutz Nehemen. vnde den [sic] ßo ich Hindermir des Stifftes sachen Zcuhandelen vorlaßen. mit gene digem rathe vnde genediger Hulffe nicht vorloßen, Das lohon von dem ewigen guttigen gotte Dye vorbitte von den Heiligen patron gewartende, Szo Wil ich es auch mit meynen vorphflichten vndertenigen gehorßamen dinsten. als der vndertenige capellan mit demutigem fleis willigk vordinen, vnde kegen gotte vmb E f g lange gelugkßelige regirunge geflisßen sein Zcu vor—bitten datum Wurtzen Montags am tage Jacobj Anno ꝛc xxiiij°.

Ego do omnem potestatem Ill^me^ d. v. vt principi christianissimo

E f g

Williger vnde vnderthe-
niger Capellan

Johannes Bischoff
zcu Meisßen scpt

Wie wohlig dagegen war nach vielem Aerger dem Herzog Georg zu Muthe, als er am 21. December 1526 folgendes Briefchen mit eigner Hand niederschreiben konnte, denn jede Gelegenheit, sich offen oder versteckt an Luther zu reiben, war ihm als Labsal höchlich willkommen:

[Martino Luther Zu handen. Drestenn Freytags Thome Apli Im xxvj.] vnß hat der durchlauchtig furst Her Heinrich zcu engelant vnd frangreich bschotczer des kristlichen glaubens ꝛc vnsser bsunder liber her v fraunt ein schrifft [heut dato] zcu gschigkt an dich haltent gutlich gesunnen Dir sulche bey vnsserm botten zcu zcuschigken vnd vff das dw vns deste mir glauben geben mogest so schigken wir dir hy mit ein copien seyner ko wird briffes an vnß gthan vnd dor bey k. wird antwurt [an dych] wy vns dy

zcu komme westen wir so wird in merem zcu dynen wern wir willig [1])

Weit mehr zufrieden war Luther mit dem Titel, dessen ihn der Kaiser Karl V. i. J. 1521 bei der Berufung nach Worms würdigte: Dem Ehrsamen, unserm lieben, andächtigen D. Martin Luther, Augustiner Ordens [2]) und es ist nicht zu verwundern, wenn ihm noch i. J. 1531, als er seine Glossa auf das vermeinte kaiserliche Edict, ausgegangen (Anfang) 1531 niederschrieb, bei dem Abschnitte: Von Examiniren der Prediger durch die Ordinarios ꝛc. folgende Stelle, die er aber wieder ausstrich, aus der Feder floß: „Welche mich ansehen als sey es Hertzog Georgen zu Sachsen klugheit denn der selbige hat allzeit solcher synnen viel ynn der nasen, Welchem ich, Wo mir Gott das leben vnd gesundheit verleyt, auff seine vorrhede des newen testaments vnd andere lasterschrifft ein mal antworten wil, vnd als denn diese grillen seines kopffs auch mit ruren.“ [3])

---

1) Dresdner Hauptstaatsarchiv Locat 10300: D. Martin Luthern und anders Bel. 1518—33, fol. 203. Das in Haken [] Eingeschlossene ist Zusatz von des Kanzlers Simon Pistoris Hand. — Zur Sache vgl. Köstlin II, 143 f. 620. de Wette III, 58. Fr. Jacobs und F. A. Ukert, Beiträge zur ältern Literatur oder Merkwürdigkeiten der Herzogl. öffentlichen Bibliothek zu Gotha. III. Bandes 1. Heft. Leipzig 1838. 8vo. S. 295. Schelhorn, Amoen. Literar. I, p. 294 sq. Heumanni Docum. Literar., p. 171 sq. — Zu Lämmer, Monum. Vaticana S. 6 f., Leo's X. Schreiben an Herzog Georg, ihn zur Treue ermahnend, Romae 16 Martii 1521, bemerke ich, daß Schreiben an ihn gleichen Inhaltes vorhanden sind von Papst Hadrian VI., Romae 30. November 1522 und von Clemens VII. 28. Februar 1524. Dresdner Hauptstaatsarchiv Locat 10297: Verschiedne alte Copeyen.

2) Bindseil, Coll. lat. III, 261 = Obenauder Blatt 170a = Ericeus p. 180b. Den Vorschriften, welche M. Fabian Frank in seinem zu Wittenberg 1539 erschienenen Cantzley- vnd Titelbüchlein gibt, entspricht Georgs Briefchen allerdings nicht.

3) Msc. Dresd. A 155 Blatt 55b. Vgl. Erl. XXV, 77 zwischen „durch die Ordinarios“ und „Es ist ihnen von den unsern angeboten zu Augsburg.“ Seckend. III, 8. Köstlin II, 250 f.

2.

Eine Transposition im Evangelium Johannis.

Von

Dr. Bertling,
Oberlehrer in Torgau.

Joh. 5, 1—15 wird die Heilung des Kranken am Teiche Bethesda erzählt. V. 16: Die Juden verfolgen Jesum, weil er diese Heilung am Sabbath vollbracht. V. 17: Jesus antwortet: *ὁ πατήρ μου ἕως ἄρτι ἐργάζεται, καὶ ἐγὼ ἐργάζομαι.* V. 18: Wegen des Wortes „Mein Vater" trachten ihm die Juden nun noch mehr nach dem Leben. — Die Antwort Christi V. 17 ist zwar verständlich, aber man vermißt doch jede Bezugnahme auf den Sabbath; dieselbe liegt nur implicite in den Worten, indem das Wirken des Vaters, wodurch Jesu That am Sabbath gerechtfertigt werden soll, als „*ἕως ἄρτι*", bis hieher, alle Tage, auch die Sabbathtage hindurch, auch diesen Sabbath stattfindend, erklärt wird. Die nothwendige Bezugnahme auf den Sabbath muß aber dabei hinzugedacht werden.

Merkwürdigerweise finden sich nun ausgesprochene Worte dieser Art mit unverkennbarer Beziehung auf unsere Stelle im 7. Kap., V. 19 bis 24, welche dort den Zusammenhang unterbrechen. Denken wir uns diese Worte als Anfang von Jesu Antwort 5, 17 eingesetzt, so gewinnen wir an beiden Stellen den natürlichsten Zusammenhang. Dann lautet Jesu Antwort auf den kundgewordenen Vorwurf der Sabbathentheiligung: „Hat euch nicht Moses das Gesetz gegeben? und niemand unter euch thut das Gesetz (= Ihr alle übertretet diese Vorschrift unter Umständen): Warum sucht ihr nun mich zu tödten (da ich doch nur ebenso handle?) — — — *καὶ ἐν σαββάτῳ περιτέμνετε ἄνθρωπον. εἰ περιτομὴν λαμβάνει ἄνθρωπος ἐν σαββάτῳ ἵνα μὴ λυθῇ ὁ νόμος Μωυσέως, ἐμοὶ χολᾶτε ὅτι ὅλον ἄνθρωπον ὑγιῆ ἐποίησα ἐν σαββάτῳ. Μὴ κρίνετε κατὰ ὄψιν* (So urtheilt doch nun nicht nach dem

äußeren Anschein; äußerlich angesehen ist diese That freilich ein Sabbathsbruch!) ἀλλὰ τὴν δικαίαν κρίσιν κρίνατε. (Urtheilt gerecht und ohne Vorurtheil; nach ihrer wahren Bedeutung ist diese That eine Reinigungs- und Erlösungsthat und ebenso wohl wie die Beschneidung am Sabbath gerechtfertigt, ja sogar gefordert.) — Im Anschluß hieran gewinnt nun auch das Wort 5, 17, die Berufung auf die „bis jetzt“, noch jetzt, auch an diesem Sabbath, ununterbrochen dauernde Wirksamkeit des Vaters noch größere Klarheit: „Eine gerechte Beurtheilung muß anerkennen, daß in dieser für Menschen unmöglichen Heilung eine Wirksamkeit Gottes zu Tage tritt und zugleich eine Bestätigung gibt, solch ein Sabbathswerk sei kein Frevel, sondern Gottesdienst.“ — [Der fernere Zusammenhang in Kap. 5 wird von der Umstellung nicht weiter berührt.]

So förderlich jedoch für den Zusammenhang des 5. Kap. die Einfügung jener Worte auch sein mag, so dürfte sie doch nicht vorgenommen werden, wenn an der Stelle, wo sie überliefert sind, ein guter Zusammenhang wäre. Das ist nun aber eben nicht der Fall, sondern gerade durch Ausscheidung von 7, 19—24 läßt sich derselbe erst gewinnen. — Im 7. Kap. wird erzählt, daß Jesus zum Laubhüttenfeste etwas später als die Anderen und nicht öffentlich im Festzuge nach Jerusalem gegangen ist; um die Mitte des Festes lehrt er im Tempel. Einige empfinden die Tiefe und Wahrheit seiner Worte, die nicht aus gewöhnlicher Schriftgelehrsamkeit stammen. Er antwortet auf ihre Verwunderung, daß in der That seine Lehre nicht Menschenweisheit sei; nichts von Menschen Erdachtes, sondern von Gott stamme und daß sie für jeden, der Ernst damit mache, ein Gotteszeugnis in sich schließe. Wer ohne wahre, göttliche Erleuchtung nur aus seiner eigenen Weisheit rede, der thue es um der eitlen Ehre willen. Aber nur ein ganz ohne Ehrbegier, ganz selbstlos sich in Gott versenkender und aus Gott schöpfender Menschengeist sei — schauend und wollend — mit Gott geeint, habe die wahre Erkenntnis und sei von der Sünde frei = οὗτος ἀληθής ἐστι καὶ ἀδικία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν.

Dieser tiefsinnige, das ganze Verhältnis zwischen dem Menschen und Gott so wahr und klar und in ewig gültiger Allgemeinheit

aussprechende Gedanke ist Ziel und Höhepunkt von Christi Rede: er ist sicherlich zugleich auch der Endpunkt gewesen. — Einige, die offenbar mehr oder minder von seinen Worten erfaßt sind, sagen nun (V. 25): Ist das nicht der, den sie suchten zu tödten? u. s. w.

Wie unverständlich und störend würde dagegen auf jene letzten Worte Christi noch folgen (V. 19): „Hat euch nicht Moses das Gesetz gegeben? und niemand erfüllt es" — ein unvermitteltes Ueberspringen in eine Polemik über Gesetzeserfüllung! — „Warum sucht ihr mich zu tödten?" ein Ausspruch, zu dem kein Grund vorlag, wenn hier, wie V. 15 u. 25—27 andeutet, nicht feindliche, sondern nur schwankende und noch unklare Menschen ihm zuhören. Aber selbst wenn man annehmen wollte, daß Christus hier weiterblickend den Unentschiedenen bereits den Vorwurf völliger Feindschaft machen dürfte und wollte, so ist doch diese Unterredung über seine Tödtung (*τί με ζητεῖτε ἀποκτεῖναι; . . . τίς σε ζητεῖ ἀποκτεῖναι;*) ganz unvereinbar mit der in V. 25 folgenden Frage: *οὐχ οὗτός ἐστιν ὅν ζητοῦσιν ἀποκτεῖναι;* diese Frage ist ja ganz sinnlos, wenn zwei Minuten vorher Christus gesagt hat, daß sie ihn tödten wollen. —

Daß alle diese Schwierigkeiten fortfallen, wenn 7, 19—24 in das fünfte Kapitel transponirt wird, dürfte einleuchtend sein; doch steht dieser Annahme die sonst so genaue und (abgesehen vom Anfang des 8. Kap.) übereinstimmende Ueberlieferung der Handschriften und Uebersetzungen entgegen. Wie könnte die irrtümliche Anordnung in alle alten codices übergegangen sein? — Die einfachste und annehmbarste Vermuthung ist wohl die, daß schon in der ältesten Zeit, als das Evangelium erst in einer einzigen Handschrift existirte, ein ganzes Blatt gerade mit dem Inhalt von V. 19—24 verlegt und an falscher Stelle in die späteren Exemplare geschrieben worden sei.

Recensionen.

1.

Christi Zeugniß von seiner Person und seinem Werk, nach seiner geschichtlichen Entwicklung dargestellt von **Wolfgang Friedrich Geß,** Dr. theol., Professor zu Göttingen. Basel 1870, Detloff. XXIII u. 355 S.

Christi Person und Werk. Zweite Abtheilung: **Das apostolische Zeugnis** von **Wolfgang Friedrich Geß,** Dr. theol., Professor u. Consistorialrath in Breslau. Basel bei Detloff. 1. Hälfte 1878. X u. 383 S. 2. Hälfte 1879. VIII u. S. 386—663.

In diesen beiden Bänden, deren ersten der Verfasser zum Danke für die verliehene theologische Doctorwürde der theologischen Facultät in Basel dedicirt hat, liegt der biblische, grundlegende Theil einer Neubearbeitung seiner 1856 erschienenen Lehre von Christi Person vor uns. Nicht nur ist indes auch das Werk Christi in den Kreis der Behandlung gezogen, aus welchem der Verfasser die Versöhnung zum Gegenstand von drei ausgezeichneten Abhandlungen in den Jahrbüchern für deutsche Theologie gemacht hat. Es ist auch der Schriftbeweis für diese Dogmen zu fast eben so vielen Bänden erweitert, als er in der ersten Auflage Capitel eingenommen hatte. Ein dritter Band soll dann die dogmatische Verarbeitung geben. Hienach ist es eine ganz neue Arbeit, welche der Verfasser darbietet. Und es ist ein Werk, welchem wir eine der ersten Stellen in unserer neuesten theologischen Literatur anweisen müssen.

I.

Ich sende einiges zu seiner Charakteristik im allgemeinen voraus.

Wem das Maß, in welchem man an den Offenbarungs-Thatsachen, Zeugnissen und Urkunden Abstriche vornimmt, ohne weiteres das Maß der Wissenschaftlichkeit ist, der wird allerdings das Werk bald zur Seite legen. Denn so vertraut der Verfasser mit dem Stand der neutestamentlichen Kritik ist, mit deren Ergebnissen er sich überall geflissentlich auseinandersetzt, wie er wol gelegentlich auch selbst Kritik übt (z. B. II, 16), so wenig ist er geneigt, von der Weise, in welcher gegenwärtig meist die Kritik gehandhabt wird, sich zu sehr imponiren zu lassen. Er stellt ihr vielmehr unumwunden die Nativität, wenn er z. B. I, 246 sagt: „Wie gar subjectiv ist demnach diese Kritik und wie wenig ist damit gesagt, wenn der eine diesen, der andere jenen Ausspruch für unecht erklärt. Unter den für die Lehre Jesu bedeutungsvollsten wird sich, was die synoptischen Evangelien betrifft, kaum einer finden, über dessen Unechtheit diejenigen Kritiker, welche jetzt für die freisinnigsten gelten, einverstanden wären. Der Kanon, nach welchem jeder urtheilt, ist im Grunde dieser, daß, was mit dem von ihm angenommenen Gesamtbild nicht harmonirt, unecht sei; jenes Gesamtbild aber entwirft er sich je nach seiner tieferen oder seichteren, geistvolleren oder trivialeren religiösen oder irreligiösen Auffassung des Lebens überhaupt." Ja der Verfasser hat den Muth, nicht nur das Evangelium Johannis, sondern auch sämtliche neutestamentliche Schriften, mit Ausnahme einer größeren Interpolation selbst den zweiten Petribrief, als authentisch festzuhalten. Er tritt hiefür freilich nicht nur mit der bloßen Behauptung auf, sondern er sucht auch selber beachtenswerthe Gründe dafür in's Feld zu führen.

Wir möchten aber sehr betonen, daß man sich von dem Eindruck dieser kritischen Resultate das Urtheil über die inhaltliche Analyse der betreffenden Stellen nicht bestimmen lasse. Und eine umfassende Arbeit in dieser Richtung ist doch wol an der Zeit. Man darf es ja ohne Zweifel als zugegeben voraussetzen, daß es bei der großen Unsicherheit und Unfertigkeit, die offenbar die gegenwärtige Signatur der nach Straußens eigenem Wort „so

stark in's Kraut geschossenen" Kritik ist, für jeden Theologen ein dringendes Bedürfnis ist, ehe er sich dem Zug seiner kritischen Gedanken über die Quellen überläßt, vor allem erst einmal wieder recht zu hören, was sie denn eigentlich aussagen und ob ihr Inhalt nicht etwa seine Rechtfertigung in sich selbst trage. Und hiezu nun verdient ein Mann vor anderen Führer zu sein, welchen man als einen der bedeutendsten biblischen Theologen der Gegenwart zu betrachten hat, wenn ihm auch die verdiente Beachtung noch nicht allerseits zu Theil geworden ist. Scharfsinnige und feine Analyse des Schriftwortes, tiefes und energisches Eindringen in seinen Gedankengehalt ist es, was denselben vor allem auszeichnet. Sodann versteht er es, eine reiche und anschauliche Ausbreitung jenes Gehalts, eine geist- und lebensvolle Reconstruction des ganzen Gedankenbaues der Schriftsteller zu geben, wobei es dem Leser oft ist, wie wenn er von einem voll einherwogenden Strom getragen würde. Endlich zeichnet sich seine Darstellung durch große Klarheit und Präcision, durch fesselnde, oft spannende Frische und den Adel einer wahren Salbung, insbesondere aber durch edle Schlichtheit aus, die das Merkmal des Klassischen bleiben wird. Man übersetze einmal in dieses Deutsch so manches hoch einhertrabende Buch und wie viel von seinem Inhalt wird übrig bleiben. Die Lektüre dieses Werkes gestaltet sich so zu einem fortgehenden Genuß. Und mehr noch, zu einer Erbauung im besten Sinne des Wortes. Und uns dünkt, die theologische Wissenschaft, wenn sie mit Recht noch ihr Prädicat als theologische behaupten will, hat sich, recht verstanden, dieser Aufgabe nicht zu schämen.

Der Gang, den die Behandlung des Schriftbeweises einnimmt, folgt im großen Ganzen der Chronologie. Mit einem gewissen Recht haben kritische Stimmen mehr Verarbeitung, namentlich etwa auch eine Gruppirung der betreffenden Aussprüche nach sachlichen Gesichtspunkten gewünscht, wozu dann eben das Schema hätte herzugebracht werden müssen. Allein das vom Verfasser eingeschlagene Verfahren hat sicherlich auch sein Recht. Es eignet ihm die Objectivität, die heuristisch zu Werke geht und sich die Gesichtspunkte erst durch den Stoff selbst an die Hand geben läßt. Auch wird so jeder Ausspruch von vorn herein in seine geschichtliche Situation

hineinorientirt und in diejenige Entwicklungsstufe der Glaubens
erkenntnis eingereiht, welcher er angehört. Ueberall werden au
von dem Verfasser geflissentlich die historischen und psychologisch
Anknüpfungspunkte für die Entstehung der in Betracht kommend
Anschauungen bloßgelegt, bei Jesu wie bei seinen Aposteln. Sol
Anknüpfungspunkte bilden besonders auch die Ideen oder Aussprü
vorangegangener Offenbarungsepochen, auf welche sich die folgend
stellen, also für Jesum und seine Apostel das Alte Testament, für
Apostel die Worte Jesu; weiterhin sind es die Anschauungen
Apostel, deren Einfluß untereinander nachgewiesen wird. Da
kommt aber recht klar auch die über alle geschichtliche Bedingth
sich erhebende göttliche Originalität der Worte Jesu und
Apostel an's Licht. So treten uns in diesem Werke die gr
artigen Umrisse einer Schriftwissenschaft entgegen, die wir al
dings in dieser Weise noch nicht besitzen, die aber das Ziel
Einleitungswissenschaft sein müßte, wenn sie ihrer Idee vollstän
entsprechen soll. Es läßt sich auch in Fragen von so centr
Bedeutung der Schriftbeweis nur im Zusammenhang mit
Hauptlinien einer solchen Schriftwissenschaft geben; so sehr
zweigen sich ihre Wurzeln und Ausläufer in das Ganze der Sch
Und solche Fragen verdienen es auch wohl, daß man sie weit
nug verfolgt. Aber umgekehrt ist es auch die Herrlichkeit
Schrift, die sich in dieser Behandlung geltend macht. Man
den Eindruck, der majestätische Reichtum des Schriftorganis
bemächtige sich unwillkürlich des Verfassers und nöthige ihn,
dem Vollen zu schöpfen. Seine Darstellung bewegt sich frei
den unter ihr lebendig werdenden Tiefen der Schrift. Wir we
aber sehen, daß es gleichwol an interessanter Verwerthung
Erörterung des so erhobenen Stoffes in beiden Bänden
fehlt.

II.

In dem ersten Band, dem Zeugnis Christi über
Person und sein Werk, haben wir zunächst die Behandlung
einzelnen Aussprüche in chronologischer Folge, woran sich
einige Erörterungen über allgemeine Fragen anschließen. Wir

unseren Zweck scheiden nach dem Gesichtspunkte von Christi Person und Werk.

Von den Aussprüchen Jesu heben wir über seine Person aus ihrer geschichtlichen Stufenfolge beispielsweise einige von den untersten, von den mittleren und von den obersten Sprossen hervor. Von jenen nehmen wir die Bergpredigt und die Instructionsrede Matth. 10, von diesen die Zeugnisse aus dem Munde des Auferstandenen, von den in der Mitte stehenden das Bekenntnis des Petrus und seine Bestätigung durch Jesu Mund zur Zeit der galiläischen Krisis Matth. 16. Ein directes Zeugnis Jesu von seiner Person läßt sich in der Bergpredigt nicht erwarten. Indem er, das Gesetz mit dessen eigenem Schlüssel aufschließend (vgl. Matth. 5, 48 mit 2 Mos. 19, 2), in ihr eine vollkommene Gerechtigkeit verlangt, zeichnet er jene Frömmigkeit, in welche man nicht eintreten kann, ohne mit jedem Zeitabschnitt stärker die Nothwendigkeit einer Erlösung einzusehen. Um so bedeutsamer aber ist es, wenn indirect ein hohes Bewußtsein Jesu von seiner Person hervorbricht. Wenn ihm z. B. die Verfolgung um der Gerechtigkeit willen identisch ist mit der Verfolgung um seinetwillen (5, 10. 11), so spricht er damit das Bewußtsein aus, daß er von nun an in der Welt dastehen werde als das Centrum der Gedanken der Frommen, als identisch mit der Gerechtigkeit. Wie ein Blitz mußte diese Verwechslung des einen mit dem andern einem rechten Israeliten durch die Seele leuchten. In 7, 23 ist ausgesprochen, Jesus werde am Tage des Gerichtes der Richter sein und die Verdammnis liege in der Hinwegweisung von ihm. Ebenso leuchtet in der Instructionsrede aus dem Wort von den Verächtern seiner Sendung Matth. 10, 15 klar das Epochemachende, Abschließende des Werkes Jesu hervor. Ein neues Princip, heiliger als das natürliche, bringt Jesus in die Welt (V. 34—36); dieses Mannes werth zu sein, muß von nun an der beherrschende Gesichtspunkt werden, was eine ganze Revolution der religiös-sittlichen Gedankenwelt ist. — In dem Bekenntnis Petri Matth. 16 haben wir keineswegs ein erstes Aufleuchten seines Glaubens an Jesu Messianität (vgl. Joh. 6, 69. Matth. 14, 33). Vielmehr zeigt dieses Wort des Petrus, daß er in der seit einiger Zeit über Jesu Sache

hereingebrochenen schweren Krisis die Freudigkeit seines Glaubens an seine Messianität und an die Innigkeit seiner Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott sich nicht schmälern ließ. Mit dieser Bewährung hatte er seine Felsennatur documentirt und bewiesen, daß sein Glaube nicht auf Eingebung von Fleisch und Blut, sondern auf der Offenbarung des Vaters ruhte. Deswegen kann nun Jesus auch dazu schreiten, sich als den Messias zu bekennen. Seine Niedrigkeit ist tief genug, die Glaubensentwicklung der Jünger reif genug geworden, um zu wissen, daß sie jenes sein Zeugnis nicht als bloßes Echo nachsprechen, und zu hoffen, daß sie sich in ein geistliches Verständnis desselben werden einleiten lassen. Und wenn er nun in der neuen Gemeinde, die er gründet, das Binden und Lösen, d. h. das Verbieten und Erlauben, in Petri Hand legt, so soll hienach eine ganz neue Gesetzgebung in dieser Gemeinde walten; ja die Schlüssel zu diesem Hause sollen die Schlüssel des Himmelreiches sein. — In vollstem Maß tritt die Majestät Jesu in den Zeugnissen des Auferstandenen hervor. Wenn er Joh. 20, 28 f. den Ausruf: „Mein Herr und mein Gott" annimmt, und der Evangelist diese Scene zum Ende seines Evangeliums macht, so kann wohl kein Zweifel sein, daß es dem Anfang desselben: „Und Gott war das Wort" entsprechen soll. Von eminenter Wichtigkeit ist namentlich der Taufbefehl Matth. 28. Der Beruf zum Apostolat war erneuert, der Apostelgeist gegeben, reiche Frucht für treue Arbeit verheißen; was aber die Arbeit des Näheren in sich schließen, an wem sie geschehen, worauf die Zuversicht in deren Nöthen ruhen sollte, war noch nicht gesagt. Das mußte jetzt geschehen. Hat Jesus den Zwölfen vor ihrer Aussendung eine Instruction ertheilt, wie viel mehr jetzt, da er für immer vor ihren Augen verborgen sein wird. Gegeben ist ihm alle Gewalt. Im Himmel, so daß niemand als Jesus den Himmel aufschließen, zuschließen, die Lebensordnung seiner Bewohner feststellen, die Güter ihnen zutheilen kann. Auf Erden, so daß keine äußere Macht den Fortgang seines Werkes zu hindern vermag, jede, wenn Jesus will, ihn fördern muß. Hat Jesus alle Macht im Himmel, so kann für jedes Volk nur in seiner Jüngerschaft Heil sein. Zweierlei aber ist zu thun, um ein Volk zu seinen Jüngern zu machen.

Sie sind zu taufen und im Halten seiner Gebote zu unterweisen. Bei den letzteren ergeht an den Menschen eine Forderung. Demnach wird es sich beim Taufen auf den dreieinigen Namen Gottes um eine Darbietung handeln. Der Empfang geht voran, das Leisten folgt nach. Wenn sich aber Jesus im Taufbefehl in dieselbe Reihe mit dem Vater und dem heil. Geist stellt, so ist klar, daß er sich dieselbe Wesenheit wie der Vater zuerkennt. Und weil der Geist neben Vater und Sohn, also neben zwei Personen steht, so muß auch dem Geist Persönlichkeit zukommen. Betreffend das Werk Jesu heben wir folgendes aus. Wie Jesus Matth. 10 seine Jünger zur Predigt aussendet, soll sich dieselbe auf Ein Wort beschränken: Das Reich Gottes ist herbeigekommen. Zur Lehre wären diese Männer noch wenig tauglich gewesen. Ihre Darlegung von dem Gekommensein des Reiches Gottes kann dann nur darin bestanden haben, daß sie Jesu Thaten erzählten. Und um dieser Erzählung Nachdruck zu geben, sollten sie auch Kranke heilen, Aussätzige reinigen, Teufel austreiben. So mußte zugleich jedermann den Eindruck erhalten, daß es sich bei Jesu nicht sowol um eine neue Lehre, als um Mittheilung von Kräften handle. Als das eigentliche Ziel seiner Arbeit erschien Jesu nicht sowol eine Reform der Erkenntnis und Sitte als das Hervorquellen neuen Lebens aus ihm. Das stimmte damit, daß in seinen Reden seine Person der Mittelpunkt zu werden begann. Haben wir in der Unterredung mit Nikodemus (Joh. 3, 14) schon eine Hinweisung auf die Manifestation der richterlichen Gerechtigkeit Gottes im Tode Jesu, sofern ohne Zweifel im alttestamentlichen Gegenstück die Abbildung der rächenden Schlangen die zu ihnen Aufblickenden mit dem Gedanken an die richterliche Gerechtigkeit Gottes erfüllte, so spricht Jesus im Kreis seiner Jünger zum ersten Mal Matth. 20, 28 den Zweck seines Sterbens aus. Klar ist hier, daß, wenn Jesus sein Leben als Lösegeld gibt, damit gesagt werden soll, daß der Richter das verhaftete Leben der vielen frei gibt. Nur das eine bleibt unbestimmt, ob diese Freilassung erfolgt, weil der Richter in Jesu statt der vielen eine so kostbare Gabe empfängt oder weil er von Jesu statt von den vielen das Gericht erlitten sieht. Bedeutsam für diese Frage ist es, daß Jesus nach Luk. 22, 37

das stellvertretende Leiden des Knechtes des Herrn in seinem Leiden sich erfüllen sah. Eine wichtige Stelle für Jesu Werk findet der Verfasser in der Einsetzung des heil. Abendmahls. Sollte der Erinnerung an ihn durch die Sinnbilder der Zerbrechung seines Leibes und der Vergießung seines Blutes und nicht durch eine feierliche Erzählung seiner Thaten und Reden beim heil. Abendmahl genügt werden, so muß jene Zerbrechung und Vergießung den Nerv seines Werkes gebildet haben. Wenn er hier sodann von einem neuen Bund redet, der durch Vergießung seines Blutes geschlossen werden soll, und dies für die Jünger gewiß auffallend war, so war es der Zusatz, daß dieses Blut zur Vergebung der Sünden vergossen werde, welcher dieses Wort beleuchten konnte. Sie hatten darin die Antwort auf die Frage: Wozu ein neuer Bund und wozu dessen Vermittlung durch Jesu Blut? In Verbindung mit den johanneischen Abschiedsreden aber, besonders dem Gleichnis von dem Weinstock und den Reben, gewinnt das Abendmahl noch eine vollere Bedeutung als die significative, nämlich die Bedeutung des Lebengebens. Das: „Ich lebe und ihr sollt auch leben" und die Rede Jesu vom Essen seines Fleisches und vom Trinken seines Blutes kommen so zur Erfüllung. Und wenn die Darreichungsworte die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi um genossen zu werden bedeuten können, so müssen sie, mit jenen zusammengenommen, dies bedeuten.

Dies ist der Kern der Darstellung des ersten Bandes. An ihn schließt sich noch eine Reihe geistvoller weiterer Erörterungen zur Verwerthung des bis dahin Erhobenen an. So eine Ausführung über anderweitige Auffassungen von Jesu Selbstbezeugung als des Menschensohnes und des Gottessohnes, seinem Reden von seinem Sterben und Wiederkommen. In Beziehung auf den Menschensohn war schon S. 184 ff. die positive Auffassung des Verfassers dahin präcisirt worden: Der Menschensohn ist derjenige Mensch, welcher von den andern sich unterscheidet einerseits durch seinen himmlischen Ursprung, seine eigentümliche Zusammengehörigkeit mit Gott, seine Fürstenstellung im Universum, andererseits durch die Innigkeit des Bandes, das ihn mit der Menschheit verknüpft. Wie der Artikel vor dem Nominativ zu der Erkenntnis

nöthigte, daß Jesus über alle erhaben sein wollte, so legte der vor dem Genetiv den Gedanken nahe, daß sich Jesus in eine ganz besondere Beziehung zur Menschheit stelle. Der Menschensohn ist der Mensch von übermenschlicher, aber in menschliche Niedrigkeit gehüllter Majestät. Rücksichtlich der Bezeichnung Jesu als des Gottessohnes wird sowohl die Auffassung zurückgewiesen, als ob sie nur in der Proclamirung einer neuen Idee von Gott durch Jesum begründet sei, als die Meinung, sie habe ihren Ursprung in der in ihm den Anfang nehmenden neuen Weise des Verkehrs zwischen Gott und den Menschen, und die Ansicht, sie bezeichne nur seine übernatürliche Zeugung; vielmehr wird nachgewiesen, daß sie in den betreffenden Stellen nur im Sinn der ewigen Sohnschaft und der Wesensgleichheit mit Gott verstanden werden könne. — In einem außerordentlich interessanten Abschnitt wird sodann der Stufengang in Jesu Selbstbezeugung nachgewiesen. Zunächst wird der Meinung der modernen Kritik entgegengetreten, als habe sich Jesus durch den Gang der Umstände zur Annahme der Messiasrolle drängen lassen oder daß er erst kurze Zeit vor dem Bekenntnis des Petrus bei Cäsarea durch die entgegenstehenden Schwierigkeiten zum Bewußtsein der Nothwendigkeit seines Leidens gebracht worden sei. In Betreff letzterer lege er doch schon in seiner Taufe volle Klarheit an den Tag; und auch schon speciell der Tod am Kreuze werde von ihm vorhergesagt, auf welchen bloße Vermuthung ihn nicht hätte führen können. Und was sein Messiasthum betrifft, so macht jener Zeitpunkt von Cäsarea nach dem Verfasser nicht in dem Bewußtsein Jesu, sondern nur in seinem Zeugnis einen Einschnitt. Bis jetzt hatte er sich zwar als den Messias beschrieben, aber sich nicht so genannt. Zuerst — das ist positiv der Stufengang seines Zeugnisses — das Wirken Jesu in Galiläa, aus welchem in Wort und Wandel Jesu Heiligkeit und Majestät hervorleuchteten. Dann allmählich die hohen Worte von dem Menschensohn, die Beschreibung seiner als Gottes Sohn, eine bestimmte Bezeugung seiner inneren Majestät. Nun erst redet Davids Herr bei Cäsarea von der Davidssohnschaft, der Messianität. Auf dem Thron geboren hätte Jesus sagen können: „Ich bin Davids Sohn“ und mehr als dies: „Ich bin Gottes Sohn.“

Der arme Nazarener mußte sich zuerst erweisen als den Sohn Gottes, um dann erst sagen zu können: „Ich bin Davids Sohn" (S. 284). Wiederum hatte er bis jetzt mehrere Male, aber nur im Vorübergehen und mit räthselhaften Worten, auf die ihm bevorstehende Tödtung hingedeutet; jetzt spricht er feierlich gegen die Jünger aus, daß und wo und von wem er müsse getödtet werden, dem dann später, in den letzten zehn Tagen seines Lebens, entwicklungsreiche Worte über den Zweck seines Todes folgen. Auch hier zeigt sich eine große Weisheit. Was half es, über den Zweck des Todes zu reden, ehe der Jünger Ohr für das wirkliche Bevorstehen des Sterbens in etwas geöffnet war? Das klare Aussprechen des Bevorstehens aber durfte erst geschehen, nachdem der Glaube an die Messianität fest geworden. Aehnliche Aufschlüsse werden gegeben über den Gang des Zeugnisses Jesu in Betreff seiner Wiederkunft, seiner unsichtbaren Gegenwart, des Betens in seinem Namen, der Stellung zum Gesetz. Allerdings nur in den drei ersten Evangelien können wir einen klaren Stufengang verfolgen, weil die hier berichteten Zeugnisse hauptsächlich im Kreise der Jünger erfolgten, in welchem Jesus methodisch verfahren konnte. Bei Johannes hatte er es mit einer wechselnden Zuhörerschaft aus dem Volk oder mit einzelnen Begegnungen zu thun, denen er, je kürzer er sich mit ihnen berührte, desto voller den ganzen Rath Gottes andeuten mußte. — Eine Vergleichung zwischen den Synoptikern und Johannes, von denen jene im Zeugnis vom Reich, diese im Zeugnis von Jesu Person ihr Hauptthema haben, mit der Beleuchtung der Authentie des letzteren, eine Zusammenfassung der Resultate und ein höchst interessanter Rückblick auf das Zeugnis des Täufers machen den Beschluß.

Man sieht, in die innersten Fragen des Selbstbewußtseins und des Wirkens Jesu, gleichsam in die Seele seines Lebens, wird man hier eingeführt. Auch unter den positiv gerichteten Theologen wird zwar wol mancher sich nicht enthalten können, in das enggeschlossene Gefüge dieses mit zuversichtlicher Bestimmtheit auftretenden Ganzen seine Fragezeichen einzufügen. Von Fragen der Geschichte und der Kritik abgesehen, wird z. B. nicht jeder der

Deutung von Matth. 3, 15 S. 3 unmittelbar auf Jesu Leiden beistimmen, da dieses Wort doch wohl nur auf etwas zur Hauptsache Hinzukommendes hinweist, während sein Sühnungsleiden vielmehr das Hauptstück seiner Lebensaufgabe wäre, oder der Auslegung von Joh. 5, 25 S. 33 von der geistlichen Lebendigmachung, wo doch wol (vgl. φωνῆς mit λόγον V. 24) von der leiblichen Lebendigmachung durch Jesu Allmachtstimme die Rede ist und das οἱ ἀκούσαντες bedeutet: die sie jedesmal hören, oder der Beziehung des „alles dies" Matth. 24, 33 S. 138 auf die Vorzeichen des Kommens Christi, wodurch doch die Nähe seines Wiederkommens nicht weniger befremdlich gemacht wird. Aber jeder wird in dem Bande eine Fülle außerordentlich anregender und gewiß auch fruchtbarer Darlegungen finden.

III.

Der Grund, auf welchen der Verfasser in dem ersten Theil der zweiten Abtheilung das Bild des Gedankensystems des Apostels Paulus aufträgt, ist die von ihm in der Gemeinde vorhandene Anschauung von dem Heil in Christo. Ein Goldgrund ist dies, auch nach der Darlegung des Verfassers, eben nicht; vielleicht ist diese Anschauung eher zu niedrig als zu hoch taxirt, sofern man ja in den benutzten Quellen doch nur Spuren und nicht ein zusammenhängendes Bild derselben vor sich hat. Um so mehr verdient des Verfassers Nachweis Beachtung, daß in jener Zeit (sowol den Empfängern des Römerbriefes, als denen des Hebräerbriefes) die Hoheit Christi, (für die letzteren) auch die sühnende Bedeutung seines Todes feststehe und daß nichts ungeschichtlicher sei als der Satz, welchen Schwegler nicht oft genug glaubt feststellen zu können, daß das Urchristentum Ebionitismus gewesen sei; in diesem Punkte habe Paulus nur das Gemeindebewußtsein formulirt. Selbst die zwischen des Apostels Bekehrung und seinem ersten Brief liegende Zeit wird in's Auge gefaßt und aus Gal. 1, 13—21 nachgewiesen, daß ihm seine eigentümliche Anschauung von der Glaubensgerechtigkeit schon damals festgestanden. Hierauf werden die paulinischen Briefe der Reihe nach durchgegangen, wobei naturgemäß die Briefe an die Epheser und Colosser, ebenso die Pastoralbriefe, mit einander zusammengenommen werden.

Stellen wir wieder die Zeugnisse von Christi Person voran. Das früheste Zeugnis für Christi Präexistenz in des Apostels Briefen ist Gal. 4, 4. Schon der Ausdruck *ἐξαπέστειλε* und weiter die Parallele mit der Sendung des Geistes, den Paulus vor seiner Sendung unbestreitbar in lebendiger Existenz beim Vater denkt, beweist des Sohnes persönliche Existenz. — Nach 1 Kor. 8, 6 hat Christus die Weltschöpfung vermittelt; *τὰ πάντα* muß im zweiten Versglied so gut als im ersten physisch verstanden werden, was allein auch in den Zusammenhang paßt, da nur so erklärt wird, warum nichts unrein sei. — Ferner war Israels Zug von ihm geleitet (10, 4); so gewiß das Volk in der Wüste überirdische Wohlthaten genoß, so gewiß muß unter dem geistlichen Felsen ein überirdischer verstanden werden und nicht bloß ein natürlicher Fels, der nur eine geistliche Bedeutung gehabt hätte. Bedeutsam ist, daß diese Aussprüche als selbstverständlich, einer Beweisführung nicht bedürftig, auftreten. Und diese Identificirung Christi mit dem wunderbaren Führer Israels durch die Wüste muß dem Apostel wol eine längst gewohnte Anschauung gewesen sein, da auch ohne sie Gottes Strenge gegen sein alttestamentliches Volk eine Warnung für sein neutestamentliches Volk war. — Daß der Präexistente von Paulus als Mensch gedacht worden sei, kann aus 1 Kor. 15, 47 nicht gefolgert werden, da der zweite Mensch vom Himmel her leicht auf den Wiederkommenden zu beziehen ist. Wenn indes auch, was noch näher liegt, der Act der Menschwerdung hiermit bezeichnet wäre, so müßte man deswegen den Präexistenten doch noch nicht als Mensch denken. — Ist doch dieser Act 2 Kor. 8, 9 als ein Armwerden bezeichnet; denn so gewiß hier der Apostel die Christen als Reichwerdende denkt, so gewiß und so sinnig ist es, daß ihr Reichwerden aus einem Armwerden, dem Armwerden Christi, entspringt. — Was Christi irdisches Leben betrifft, so wird Röm. 1, 3 f. und 9, 5 seiner Herkunft nach dem Fleisch seine Majestät entgegengestellt. Seiner Außenseite, nach welcher er Davids Sohn war, steht dort gegenüber seine Innenseite, nach welcher er Gottes Sohn war. Dieselbe war das *πνεῦμα ἁγιωσύνης*, nicht sofern sein menschliches *πνεῦμα* göttlicher Heiligkeit voll war (Meyer), sondern sofern sein *πνεῦμα* ein göttliches war, welchem

die göttliche Heiligkeit wesenhaft zukam. In Röm. 9, 5 nach σάρκα einen Punkt zu setzen und alles Folgende auf Gott zu beziehen, würde Jesum geflissentlich in den Schatten stellen und eine Doxologie einführen, welche bei der geäußerten großen Betrübnis des Apostels ohne Sinn wäre; es muß also auf Christum bezogen werden. Geß interpungirt: der über alles Seiende, Gott, gelobet in Ewigkeit. In dem ersten dieser Prädicate tritt nach ihm der Abkunft Christi sein Thronen über allem entgegen; im zweiten wird sein Thronen begründet durch seine Wesenheit; im dritten bricht das Herz des Apostels, der seinen Blick zu dem über alles Seienden hinauf und in seine göttliche Wesenheit hinab gelenkt hat, in anbetende Ehrfurcht aus. Hier ertheilt Paulus Christo zum ersten Mal das Prädicat θεός, was wol nicht dem ὁ θεός gleichsteht, aber doch die ewige Gottwesenheit bezeichnen muß. Kann Christus auch weniger zukommen, wenn er der ewige Sohn Gottes war, wenn er, wie Gott, den Geist sendet? — Einen eigentlichen christologischen Hymnus haben wir nach dem Verfasser in Kol. 1, 13 ff. Wir können von seiner Analyse der Stelle, einem wahren Muster von Exegese, nur das Resultat wiedergeben. Das Bild des unsichtbaren Gottes ist Christus hier (wie aus dem ἀοράτου erhellt, was eine Leiblichkeit voraussetzt) nicht als der Präexistente, sondern als der Erhöhete, obwol allerdings Jesu Leiblichkeit Gott nicht abbilden könnte, wenn nicht sein Inneres dem Wesen Gottes gleich wäre. Das „Erstgeborene“ in V. 15 deutet nicht die zeitliche Präcession, sondern die Königsstellung in der Welt an, daß er nämlich, wie der Erstgeborene im Geschwisterkreis, der Bahnbrecher des Lebens und der Vermittler der sittlichen Liebe ist. Was mit ἐν αὐτῷ V. 16a gemeint ist, wird in 16b in δι' αὐτοῦ und εἰς αὐτὸν auseinandergelegt. Das eine besagt, daß der Sohn der das All herstellende Arm, die das „Werde!“ rufende Stimme war. Das andere will nicht nur hervorheben: zur Gemeinschaft mit ihm (wie 1 Kor. 8, 6. Röm. 11, 36), noch sagen, das All sei seiner Herrschaft übergeben. Es kann vielmehr nur aus Eph. 1, 10 erklärt werden. Soll das All in der Zeitenfülle in Christo als der Summa zusammengefaßt werden, also in ihm centriren, sollen alle Theile des Alls Punkte sein einer von ihm beherrschten

Peripherie, so muß schon in der Erschaffung jeder Theil darauf angelegt sein, durch seinen Entwicklungslauf sich zu einem Punkte zu gestalten, der in die Christum umkreisende Linie taugt, zu einem Punkte, der in sich einen der Strahlen abspiegelt, die aus der Lichtfülle des Mittelpunktes zur Peripherie hingehen. Sonach war Christus der Ort, in welchem das All geschaffen wurde (ἐν αὐτῷ), theils sofern in ihm die Kraft lag, durch welche das Rufen des Nichtseienden zum Sein erfolgte (δι' αὐτοῦ), theils sofern in ihm präfigurirt war, was werden sollte (εἰς αὐτόν). — Nicht minder geistvoll ist die Analyse der vielumstrittenen Stelle Phil. 2, 6 ff., aus welcher in Verbindung mit 2 Kor. 8, 9 die Idee der Kenose ihren Ursprung genommen hat. Unwidersprechlich scheint dem Verfasser hier (trotz dem Χριστῷ Ἰησοῦ V. 5, gegen welche Instanz er 1 Kor. 8, 6; 10, 4. 2 Kor. 8, 9 geltend macht), daß das Subject in V. 6 der Präexistente ist; der auf Erden Wandelnde sei ja nicht in göttlicher Herrlichkeit gewesen, sondern habe die Signatur der Armut getragen. Und ebenso, daß, wenn er in jenem Stand im Besitz der göttlichen Gestalt war, er damals auch in dem der inneren Gottgleichheit war, da man hierin wol das Innere ohne das Aeußere, nicht aber das Aeußere ohne das Innere haben konnte. Die Schwierigkeit beginnt erst mit ἁρπαγμός, das der Verfasser, wegen der Unthunlichkeit der anderen Erklärung = Motiv des Raubs, als ἅρπαγμα erklärt, wie es gerade die griechischen Ausleger fassen. Möge man aber auslegen, daß der Präexistente, als es galt, den Heilsrath des Vaters auszuführen, aus dem Sein in Gottgleichheit nicht ein Motiv zum Ansichreißen majestätischen Erscheinens auf der Erde entnommen habe, oder aber daß der Präexistente sein Sein in Gottgleichheit nicht habe festhalten wollen, wie ein Räuber seine Beute festhalten will; in jedem Falle ergebe sich als Anschauung des Apostels, daß der Präexistente sich in Gottes Gestalt befunden habe, sein auf die Erde Kommen aber kraft der Selbstentleerung von dem Sein in der Gottesgestalt oder kraft Vertauschung derselben mit eines Knechtes Gestalt geschehen sei. Unter der Knechtsgestalt, in welche sich begebend er sich der Gottesgestalt entäußert habe, werden wir uns zu denken haben das Gestelltsein unter eines anderen Mit-

theilungen, von dem man zu leben, das Abhängigsein von des anderen Willen, dem man zu dienen habe. Die Voranstellung des ἑαυτὸν zeichne die in seinem Erniedrigungsact liegende Freiwilligkeit. Das Annehmen der Knechtsgestalt sei geschehen, indem der in Gottesgestalt Gewesene in das Gleichbild der Menschen eingetreten sei, d. h. die menschliche Natur angenommen habe und am Bezeugen als ein Mensch erfunden worden sei, indem er z. B. hungerte, dürstete, traurig war. Mit ἐταπείνωσε V. 8 verbindungslos einen neuen Satz beginnend wolle hier Paulus mit großer Energie noch einmal die Selbsterniedrigung hervorheben. In drei Stufen werde diese Erniedrigung gezeichnet: einmal ἐγένετο ὑπήκοος, was Recapitulation sei; dann μέχρι θανάτου, dies sei die zweite; θανάτου δὲ σταυροῦ sei die dritte Stufe. Unter dem ὄνομα in V. 9 könne nur der Herrenname verstanden werden.

Vom Werke Jesu muß uns namentlich Jesu Tod und Auferstehung beschäftigen. Hierin ist Paulus ja besonders reich.

Ueber Jesu Tod spricht sich Paulus erstmals eingehender Gal. 3, 13 ff. aus. Hat uns Christus losgekauft aus dem Fluch des Gesetzes, so bedurfte es eines Lösegeldes; der Fluch konnte nicht weggeschüttelt werden, er war mit Recht auferlegt, Jesu Werden zum Fluch war der Kaufpreis; er wurde das, woraus er uns erkaufte. Allerdings heißt es nicht „Fluch Gottes“. Es kam dem Apostel darauf an, durch das absolut hingestellte „Fluch“ hervorzuheben, wie gänzlich der Zustand des Gekreuzigten im Fluchleiden aufgegangen sei. Noch schärfer dürfte man nach der Ansicht des Referenten wohl sagen, das Weglassen alles Um und An bei Fluch diene der schlagenden Kraft der Beweisführung: Fluch war da (V. 10), Fluch, just das, was da war, trug Christus. Wessen Fluch aber Christus trug, kann nach Pauli sonstigem Reden vom Gesetz wohl nicht zweifelhaft sein. — Dasselbe erhellt wol auch aus 2 Kor. 5, 14 ff., der zweiten bedeutenden Stelle über den Tod Jesu. Eine Aussage über den Heilswerth des Todes Jesu sollen wir hier nur in V. 18 ff. haben. Denn V. 14 wolle nur besagen, in dem Tod des Einen sei die Todeswürdigkeit aller erklärt, nicht alle seien gestorben; denn damit vertrage sich nicht, daß mit Jesu Sterben ein Sterben der Gläubigen erst beabsichtigt sei V. 15;

und wenn V. 16 als Wirkung des Todes Jesu eine Urtheilsänderung genannt sei, könne auch V. 14 nur ein Urtheil gemeint sein. Dem Referenten scheint hiermit der Sinn von V. 14 nicht wiedergegeben. Der nächste Eindruck des Verses ist doch, mit des Einen Tod haben alle den Tod erlitten. Daß hieraus noch ein [ethisches] Sterben sich ergeben soll V. 15, ist keineswegs ungereimt, so wenig als die Mahnung an der Sünde Gestorbene, wirklich auch die Sünde nicht herrschen zu lassen (Röm. 6, 11. 12), oder an Kinder des Tages, wirklich auch zu wachen (1 Theſſ. 5, 5. 6). Und auch die Abfolge von V. 16 aus V. 14 ist eine klare. Haben alle in Christo den Verbrechertod erlitten, was kann an ihnen noch rühmenswerthes sein? Hier hört alles Imponiren des Fleisches auf. In V. 18 hören wir, Gott habe in Christo das *καταλλάσσειν* zu Stande gebracht. Wenn hienach (vgl. 1 Kor. 7, 11) Gott und die Welt in das rechte Verhältnis zu einander gebracht worden sind, so fragt es sich, ob das geschehen sei durch Umwandlung des feindlichen Herzens der Welt zu Gott hin oder durch Zurechtbringung der Welt aus ihrem Stand der Schuld in den Stand des Friedens mit ihm, ob also die Sündenvergebung mit der Versöhnung zusammenfällt, oder ob sie, wie im ersten Fall, nur das Mittel wäre, um die Welt für die Zurückführung zu Gott zu gewinnen. Entscheidend ist V. 21: weil Gott den Sündlosen zum Widerspiel dessen werden ließ, was ihm gebürt, wird uns das Widerspiel dessen zu Theil, was uns gebürt. Das *μὴ* in *μὴ γνόντα* verlegt die Sache in die Anschauung Gottes und deutet die Beziehung an, welche in Gottes Rath war zwischen der Sünde und Gottes Behandlung Christi, als ob er durch und durch Sünde wäre. — In der dritten Fundamentalstelle Röm. 3, 25. 26 ist klar, daß *προέθετο* die göttliche That des Hinstellens bedeuten muß; ebenso, daß dieses Hinstellen die Erweisung (denn dies bedeutet *ἔνδειξις*, nicht die Darbietung) der Gerechtigkeit Gottes bezweckte; weiter, daß diese Erweisung nothwendig war wegen der *πάρεσις* der zuvor geschehenen Sünden, der Vorbeilassung statt der Vergebung der Sünden; endlich auch, daß der letzte Zweck jenes Hinstellens und jener Erweisung der göttlichen Gerechtigkeit war, daß Gott gerecht sei und gerecht mache den, der des Glaubens ist.

Aus diesem Feststehenden ergibt sich das Zweifelhafte. Da Gott seine Gerechtigkeit in Jesu Tod erwiesen hat, so muß diese (im Unterschied von der mitgetheilten Gerechtigkeit in V. 21 f.) eine Eigenschaft Gottes sein und zwar, da die Vorbeilassung der Sünde und die göttliche Geduld ihre Erzeigung erfordert, die richterliche Gerechtigkeit Gottes. Das schwierige *ἱλαστήριον* bedeutet Sühnopfer oder noch bezeichnender Sühnmittel; und das sibi, das in dem Medium *προέθετο* liegt, erhält seine Erklärung durch: zur Erweisung seiner Gerechtigkeit. Daß das *καὶ* in *δίκαιον καὶ δικαιοῦντα* mit, „und doch" zu übersetzen sei, scheint uns nicht, wie dem Verfasser, durch den forensischen Charakter der göttlichen Gerechtigkeit in diesem Zusammenhang geboten; im Gegentheil scheint es uns durch das *τὸν ἐκ πίσεως*, was doch ein Gerechtigkeitsmoment — nämlich das Eingehen in die Gerechtigkeitsordnung des Neuen Testamentes — enthält, verboten. Wie in 2 Kor. 5, 21 wird in Röm. 3, 25 hervorgehoben, daß, was Christus erlitten, von Gott selbst über ihn kam; und man erfährt nun auch, durch wen Christus zum Fluch geworden ist (Gal. 3, 13). Könnte man bei 2 Kor. 5, 21 fragen, wie denn der, der von keiner Sünde wußte, zur Sünde gemacht sei, so antwortet Röm. 3: Gott hat ihn öffentlich hingestellt; und weiter, warum es, damit wir zur Gerechtigkeit würden, seines Werdens zur Sünde bedurfte, so antwortet wieder hierauf die Römerstelle: Zur Erweisung der Gerechtigkeit.

Betreffen diese Stellen die Versöhnung, so enthalten die noch übrigen Aussagen Pauli das Moment der Erlösung. Auf diese allein bezieht der Verfasser die Auferstehung, worin wir eine durch die Stellen selbst nicht ganz gerechtfertigte Auffassung erkennen werden. Die Erlösung ist zunächst eine Erlösung von dem Gesetz. Von ihr handeln z. B. Gal. 4, 5. Röm. 7, 4. Eph. 2, 15. Hatte man seither die Abthuung der Forderungen des Gesetzes in diesen Stellen zunächst mit Christi Tragen des Gesetzesfluches in Verbindung gebracht, so leugnet Geß (z. B. S. 232) die Berechtigung hievon. Es sei nicht abzusehen, warum die Entledigung von dem Fluch über die bisherigen Uebertretungen [mußte nicht dieses „bisherigen" auf Grund des vom Verfasser selbst S. 170

Ausgeführten vorneweg wegbleiben?] eo ipso die Entledigung von seiner ferneren Verpflichtungskraft in sich schließen solle. Vielmehr ist nach Geß das Gesetz nur dadurch aufgehoben, daß die Kinder des neuen Bundes durch den Geist Christi Eigentum geworden und darum nicht mehr unter dem Gesetz sind (Röm. 7, 46), daß wir in Einem Geist die Hinzuführung zu Gott haben, wo aber der Geist ist, das in die Gebote gefaßte Gesetz von selbst wegfällt (Eph. 2, 18). Ebenso ist nach ihm die Erlösung von der Sünde, nämlich das Absterben der Sünde und das Gericht über die Sünde (Röm. 6, 6. 8, 3), nicht schon im Tode Jesu geschehen. Wie sonst der Apostel allerorten über das fortwährende Wirken der Sündenmacht in den Nichtchristen und über das nur allzusehr blühende Lebendigsein derselben bei läßigen Christen klagen könnte. Vielmehr sei nach 8, 2 die Befreiung vom Gesetz der Sünde abzuleiten vom Lebensgeist Christi; Gottes Verurtheilen der Sünde sei also darum ein effectives, weil es durch Christi Sterben zum Lebensgeist Christi gekommen sei. Wir finden mit Geß die Hinzunahme der Auferstehung Christi zu seinem Tod für das Verständnis der Erlösung ganz nothwendig, soweit es sich um die subjective Ausführung der Erlösung handelt; ja auch für die objective Begründung der Erlösung ist sie erforderlich, so gut als für die der objectiven Versöhnung (darüber s. später) [1]. Allein wir müssen auch dem Tode Jesu eine directe Bedeutung für Begründung der Erlösung zuerkennen und nicht nur die indirecte, ein Mittel des Geistesempfanges zu sein. Sowol in Beziehung auf das Gesetz als in Beziehung auf die Sünde reden die betreffenden Stellen hiefür zu stark (Röm. 7, 4. Kol. 2, 14. Eph. 2, 15. 16. Röm. 6, 6; 8, 3). Was das Gesetz betrifft, so kann es sich ja nicht um Aufhebung seiner Substanz, sondern nur seiner knechtenden Macht handeln, die eben in seinem Fluchcharakter begründet ist; mit diesem ist auch jene im Tode Jesu abgethan. Und rücksichtlich der Sünde hebt der Verfasser selbst zu Röm. 8, 3 hervor: „Als ein Gerichtsact ist Christi Sterben aufgefaßt; am Fleische Christi hat Gott die Sünde gerichtet mit todwirkendem Gericht

---

[1]) Vgl. des Referenten Christliche Glaubenslehre, 2. A. II, 270. 260 ff.

(S. 183)." Sollte nun, muß man fragen, dieses Gerichtetsein der Sünde nicht als solches auch schon eine Brechung ihrer Macht involviren, sofern ja doch der Fluch der Sünde der Hauptnerv ihrer Macht ist? Daß aber eine effective Erlösung vom Gesetz und von der Sünde erst durch den Geistesempfang möglich ist, hebt das objective Vorhandensein einer Erlösung so wenig auf, als die objective Versöhnung aufgehoben wird durch die Thatsache, daß die subjective Verwirklichung derselben nur durch den Glauben möglich ist. — Haben wir hier eine directe Beziehung des Todes Jesu zu der Erlösung vermißt, so können wir eine ganz directe Verbindung zwischen der Auferstehung Christi und der Rechtfertigung bei Geß auch nicht finden. Gewiß hat er Recht, sie zu verlangen, wenn er zu Röm. 4, 25 bemerkt, die Auslegung, die Auferstehung Christi wirke die Rechtfertigung, weil sie den Glauben, das *ὄργανον ληπτικὸν* derselben, wirke, thue den Worten Pauli, welche sie gerade mit Christi Auferwecktsein verbinden, nicht genug. Allein wenn er nun hier wieder auf das (durch den Geist ermittelte) Kommen Christi in uns mit seinen Gütern und seinem Leben recurrirt, welches seine Auferstehung zur Voraussetzung habe, so will es uns vorkommen, der Sachverhalt sei etwas osiandrisch getrübt. Ungefährlicher und unmittelbarer hatte jedenfalls die lutherische Dogmatik die Auferstehung Christi in die Rechtfertigung hereingezogen, wenn sie auf Grund von Röm. 8, 34 die letztere von der himmlischen Intercession des Auferstandenen behufs der Zueignung der Versöhnung an den Sünder abhängig machte. Allein noch unmittelbarer scheint dem Referenten die Auferstehung insofern mit der Rechtfertigung zusammenzuhängen, als in der Auferstehung Christi seine Rechtfertigung und die Ratificirung seiner Versöhnung von Seiten Gottes lag und sie gleichsam als die göttliche Auseinandersetzung mit unserer Schuld betrachtet werden kann, welche der in seinem Tod geschehenen Auseinandersetzung Christi mit unserer Schuld entsprach, und mit derselben ein unzertrennbares Ganzes ausmacht [1]).

Sollen wir dem noch einiges anreihen, dem wir nicht bei-

[1]) Vgl. des Referenten Andeutungen hierüber a. a. O. II, 255. 60.

stimmen können, so ist es des Verfassers wohl originelle, aber nicht haltbare Deutung von Kol. 1, 20 auf eine Zwischenklasse zwischen den guten und den bösen Engeln. Wie für die Biblicität dieser Idee 1 Kor. 6, 3. Röm. 8, 38 keine genügende Begründung gibt, so wird sie auch durch das πάντα ausgeschlossen, welches — so schwer dies auch auszulegen sein mag — die Totalität des Versöhnten der Totalität des Geschaffenen (vgl. 4, 16) gleichstellt, also, was den himmlischen Theil desselben betrifft, alle Wesen desselben in sich schließen muß. Nicht besser können wir uns der Auslegung des εἶτα 1 Kor. 15, 24 anschließen, wonach es eine zweite Auferstehung einführen soll, welche der Auferstehung derer, die Christi sind, folge. Die Worte εἶτα τὸ τέλος bezeichnen offenbar das punctum finale der Welt, welches eintritt, wenn die Idee ihren Kreislauf vollendet hat, und nicht das Ende der Auferstehung. Man sollte nach aller Analogie der Schrift denken, dieses Abschließende sei die Parusie. Geß weiß auch nicht recht anzugeben, wer mit dem εἶτα auferstehen soll. Die Gottlosen sind es nicht, für welche die Auferstehung keine Ueberwindung des Todes als Feindes ist; οἱ τοῦ Χριστοῦ sind es auch nicht. Auch würde die Parusie den Charakter des Endabschlusses verlieren, wenn nach ihr noch eine Belebung stattfinden soll; sie würde diese ihre Bedeutung dann an jenes Endereignis abtreten müssen.

Doch sind dies sehr untergeordnete Einwendungen gegenüber dem vielen außerordentlich Verdienstvollen auch dieses Theiles. Eine Reihe meisterhafter Ausführungen müssen wir übergehen. Solche sind z. B. die Behandlung von Gal. 2, 12 ff. (S. 43 ff.), die Erörterung von 2 Theſſ. 2 (S. 56 ff.), die Beziehung der eigentümlichen Ideen des Epheser- und Kolosserbriefes, der himmlischen Hoheit Christi, des universalen Zieles seines Werkes und der Einheit seiner Gemeinde — Ideen, deren Keime in den übrigen paulinischen Briefen nachgewiesen werden — auf die geschichtliche Situation des Apostels, welcher in seinen Banden in jenen Ideen allein seinen Halt fand (S. 221 ff. 262—7), ferner die feine Weise, in welcher die Abweichungen dieser Briefe von einander aus der geschichtlichen Lage erklärt werden (S. 285), die Ableitung der Betonung der εὐσέβεια in den Pastoralbriefen aus inneren historischen

Gründen (326), der Nachweis des Stückwerkes unserer Erkenntnis in den differenten eschatologischen Angaben (S. 337).

Nur aus dem vorletzten Abschnitt, die Genesis der paulinischen Anschauung, deuten wir noch die Hauptgedanken an. Aus Reflexionen über ein überliefertes Wort Jesu läßt sie sich nicht herleiten. Dies wird gegen den betreffenden Versuch v. Hofmanns geltend gemacht. Sonst hätte Paulus früher nach Jerusalem gehen und die Unterweisung der Urapostel suchen müssen, als er wirklich gethan hat. Das Ereignis bei Damaskus mit der demselben sich anschließenden Enthüllung des Sohnes Gottes muß vielmehr für die Gesamtheit seiner apostolischen Verkündigung die Directive enthalten haben (vgl. Gal. 1, 12 mit V. 16). An dasselbe schloß sich dann noch sein Erlebnis der Umwandlung durch den Geist Gottes in der Taufe an, gegen welches seine Erfahrung unter dem Gesetz so gewaltig contrastirte, weiterhin der Verkehr mit den Jüngern und ihre Mittheilung der Herrenworte, wie denn Paulus z. B. die Idee der Höllenfahrt nur von Petrus, Petrus nur von dem Auferstandenen erhalten haben könne. Insbesondere müssen auch Geschichte und Wort des Alten Testamentes eine Quelle seiner Gnosis gebildet haben. Jenes Ereignis nun bei Damaskus warf zunächst auf Jesu Sterben einen hellen Schein: weil er als Messias declarirt, als Sohn Gottes enthüllt war, konnte sein Tod nicht das Gericht über einen Verbrecher, sondern nur die That freiwilliger Liebe, eine Heilandsthat gewesen sein. Sobald ihm aber diese Erkenntnis aufgieng, wußte er, wem er zu leben habe, war ihm die Welt gekreuzigt, kannte er keinen Menschen mehr nach dem Fleisch. Auch dem Gesetz war er damit gestorben; sein Gekreuzigtsein mit Christo war das Gesetz, durch welches es geschah (Gal. 2, 19). Was Jesu bei den Pharisäern mislang, das farbenprächtige irdische Messiasbild zu zerbrechen, ist der Erscheinung des Gekreuzigten bei Paulus gelungen; damals war es ihm zertrümmert und der Weg zu dem Verständnis des wirklichen Messias gebahnt worden. Aus der göttlichen Offenbarung des Sohnes Gottes aber und — was wol den positiven Inhalt derselben ausmachte — aus dem ihn nun in seiner Tiefe aufgehenden Schriftzeugnis von dem Messias in Stellen, wie Ps. 110. Jes. 9, 5.

Micha 5, 1 oder von dem Kommen des Herrn, woher er wol seine Bezeichnung Christi als des Herrn hatte, mag ihm die Hoheit Christi in die Seele geleuchtet haben. Diese Vorstellungen haben die Art der Herzensintuitionen, wie sie bei einem großen Erlebnis sofort hervorblitzen, nicht der langsamen Erzeugnisse der Verstandesreflexion. Und welcher Reichtum von Folgerungen hat aus diesen Keimen hervorsprossen müssen! Daß aber diese Gnadenherrlichkeit ihm gelte, dessen ward er dadurch versichert, daß er zum Verkündiger des Heiles berufen wurde (vgl. 2 Kor. 5, 18: ἡμῖν S. 138 u. f.). Darin, daß dies geschah mitten im Verfolgen der Gemeinde, liegt die Quelle alles seines Predigens der Gerechtsprechung rein durch die Gnade (vgl. 1 Tim. 1, 12—16). Für die Formulirung dieses Begriffes aber und die Idee von der Auferlegung des Todes Christi durch die göttliche Gerechtigkeit mag ihm neben alttestamentlichen Aussprüchen, wie sie in 1 Kor. 5, 7. Gal. 3, 10. 13 angeführt sind, überhaupt sein Durchdrungensein von dem alttestamentlichen Vergeltungsglauben maßgebend gewesen sein.

Wer von den mit allem Aufwand von constructiver Erfindungsgabe, psychologischer Feinheit und historischer Combination aufgebauten Deductionen der paulinischen Anschauung bei Pfleiderer oder Hausrath herkommt, dem mag diese Entwicklung wohl etwas dürftig vorkommen. In dem letztgenannten Punkt ist sie auch wohl wirklich ungenügend; es hätten hier noch andere Factoren beigezogen werden müssen, wie die pharisäische Schulung des Apostels und seine, in einem anderen Zusammenhang geltend gemachte, tiefe Erfahrung des Gesetzes. Wer aber eine Genesis aus dem wirklichen nachweisbaren geschichtlichen Boden heraus haben will, der findet hier das in Betracht Kommende scharfsinnig verwendet und fein combinirt. Und darunter ist manches, z. B. des Paulus Taufe und seine Erfahrung unter dem Gesetz, in ebenso origineller als tiefgehender Weise benützt.

IV.

Der zweiten Abtheilung zweite Hälfte behandelt die Briefe Petri, an die Hebräer, Judas, Johannis, die Aussprüche des Johannes im Evangelium und die Apokalypse.

Bei den Petribriefen wird zunächst die Authentie festgestellt, bei dem zweiten, indem dabei Kap. 2 als Interpolation von fremder Hand aus dem Judasbrief preisgegeben wird. Die Präexistenz Christi findet der Verfasser bestimmt angedeutet in φανερωθέντος 1, 20 vgl. mit 5, 4, wo das Wort ebenfalls eine Existenz vor dem Offenbarwerden involvire. Die drei Stellen über Jesu Tod sind in folgender Weise in's Verhältnis gesetzt. Die Stelle 1, 18 besagt: Wie Israel durch das Blut des Passalammes, so sind wir durch Jesu Blut von einem todbringenden göttlichen Gericht befreit; die Kostbarkeit dieses Blutes war das Loskaufende. Und die Folge der Gerichtsfreiheit wird die Freiheit von dem eiteln Wandel sein, der von den Vätern ererbt und zur fesselnden Macht für die Kinder geworden ist. In 2, 24 liegt der Nerv darin, daß der an's Holz Geheftete sich mit der Strafe, die auf uns lag, belastete, sofern unsere Sünden zu seinen Striemen wurden. Auch hier Entledigung von dem Verhaftetsein unter das Gericht und weiterhin infolge davon unsere Umwandlung. Jene Befreiung von dem eiteln Wandel wie diese Umwandlung, ist allerdings schon durch die Aufhebung der Gerichtsverhaftung begründet. Allein auch hier wieder schiebt der Verfasser den Geistesempfang als Mittelglied ein: in 3, 18 werde als solches selber genannt das Hinzuführen zu Gott, von welchem die Erneuerung komme. Und mit Recht; denn die thatsächliche Verwirklichung dieser Güter hängt unzweifelhaft vom Geistesempfang ab. Die Genesis der Anschauung Petri, in welcher gegenüber von dem Pfingstfest ein erheblicher Fortschritt constatirt wird (II, 385), wird vom Verfasser kurz in den Satz zusammengefaßt: „Nicht Pauli Wort, sondern das Wort Christi selbst, die Anschauung seines Wandels (2, 22 f.), seines Ganges zum Kreuz (V. 24), das innere Erleben derer, die zu Christus kommen, der Anblick des Gottesvolkes, das aus den Heiden sich gesammelt hat — dies alles, erwogen im Umgang mit der alttestamentlichen Schrift, ist die Quelle, woraus die Erkenntnis des Petrus floß. Eben aber weil der Anblick des aus den Heiden gesammelten Gottesvolkes ein wesentlicher Coëfficient war für die Entwicklung der petrinischen Anschauung . . . hat deren Werden Pauli Werden zur Voraus-

setzung. Auch Pauli Persönlichkeit hat sicher befreiend auf Petrus gewirkt." (S. 412.)

Der christologische Gehalt des Hebräerbriefs wird nach Seiten der in ihm besonders betonten wahren Menschheit Jesu, für welche unter anderem auch der Begriff der *τελείωσις* als sittlicher und physischer erörtert wird, wie nach seiner übermenschlichen Wesenheit, in deren Beschreibung der Hebräerbrief bis zur Höhe der paulinischen Anschauung sich erhebe, sehr eingehend entwickelt. Besonders interessiren muß aber hier die Auffassung des Todes Jesu. Geß findet in dem Hebräerbrief ein dreifaches Opfer. Zunächst das Gethsemaneopfer von Gebet und Thränen. Ein Opfer genannt, sofern es ein verleugnungsstarkes Verzichten auf irgend welche Eingebung von Fleisch und Blut und ein Wenden der Seele zu Gott allein gewesen sei, habe Jesus dasselbe für sich selbst gebracht, ähnlich wie der Priester erst für sich selbst habe opfern und sich dadurch für das Opfer zum Besten des Volkes tüchtig machen müssen (5, 7). Jesu *ἀσθένεια* habe dies nöthig gemacht (vgl. 5, 2). Allein die Identificirung der *ἀσθένεια* mit der Sünde und ihre Leugnung von Jesu in 7, 26—28 steht dieser Annahme, so viel bestechendes sie auch auf den ersten Anblick haben mag, doch entgegen. Und auch das 5. Kap. selbst. Denn in V. 8 erscheint das Gethsemaneopfer als ein Theil seines Gesamtleidens; es wird also, wie dieses, stellvertretend und unmittelbar als solches schon, nicht erst durch die Bereitung Jesu zu seinem anderweitigen Opfer, heilschaffend sein (vgl. V. 9). Beim zweiten Opfer, dem Golgathaopfer, macht der Verfasser wieder die öfter, zuletzt noch bei Petrus, aufgestellte Unterscheidung des Todesopfers Christi als Selbsthingabe eines Unschuldigen (9, 14) und als auf sich nehmendes Tragen der Sünde (9, 28). Wie uns dünkt, mit Recht, wie wir auch damit ganz einverstanden sind, daß nach dem Hebräerbrief in Jesu Tod der Schwerpunkt seiner hohepriesterlichen Thätigkeit liege. Nur die Auslegung von *διὰ πνεύματος αἰωνίου* ist uns fraglich. „Sein ewiger Geist, erklärt Geß, war es, der ihn zu diesem Opfer trieb; das Innewerden seiner Ewigkeit hat ihn zu dem Entschlusse geführt, zu Gottes Ehre auf sein Leben zu verzichten" (S. 466). Soll nicht

vielmehr damit die Intensität und der göttliche Gehalt seines Wesens bezeichnet werden, welche in jene That der Selbsthingabe sich hineinlegte und Jesum zum ἄμωμον, seine Erlösung zu einer ewigen machte (V. 12)? Der himmlische Opferact, das dritte jener Opfer, hat zur Voraussetzung Jesu Eingehen in den Himmel, was significativ die Gültigkeit der Golgathathat bezeichnet, wie ja der Priester nur mit normalem Blut in das Heiligtum gehen durfte (9, 11 ff.), effectiv den Himmel erschloß, indem es denselben reinigte (9, 23), d. h. die Himmelswelt verwahrt gegen jede Verunreinigung durch die, welche nach ihm kommen (Joh. 14, 2). Letzteres freilich, scheint uns, könnte nur sehr uneigentlich eine Reinigung genannt werden; offenbar liegt hier die dem Ritus des Versöhnungstages entnommene Anschauung zu Grunde, die Sünde hafte an dem Heiligtum und durch ihre Bedeckung werde demnach dieses gereinigt (vgl. auch Riehm, Hebräerbrief, S. 563 f.). Der eigentliche himmlische Opferact selbst müsse, bemerkt der Verfasser fein, mit den Leiden auf Golgatha zusammenhängen, denn sonst könnte 9, 25 f. nicht gesagt werden, eine Oftmaligkeit der himmlischen Darbringung setzte eine Oftmaligkeit des Leidens voraus. Bei diesem Erscheinen vor Gott nun legte der Erstgeborene vor seinem und seiner Brüder Gott in Ehrfurcht die Bitte nieder, daß er sein für sie dargebrachtes Golgathaopfer annehmen wolle, (9, 24), indem er zugleich — denn so allein ist es eine Darbringung seiner selbst — als Bürge (7, 22) die Vollendung des durch sein Leiden begonnenen Werkes der Heiligung seiner Brüder durch sein himmlisches Walten gelobte und garantirte. Dies ist ein einmaliger Act. Die Fürbitte, welche davon zu unterscheiden ist, ist etwas fortwährendes (7, 24). — Gehen wir von dem Opfer Christi vorwärts auf seine Wirkung, so kommt hier der Begriff der Heiligung im Hebräerbrief in Betracht, wofür der der Vollendung nur ein energischerer Ausdruck sei. Als einmaliger Act im Unterschied von der Heiligung, welcher beständig nachzujagen sei, sei sie (vgl. 10, 19) die Begabung mit dem Recht, zu dem himmlischen Heiligtum hinzuzutreten, aus welchem den Menschen die Besprengung der Herzen mit dem Blut Christi, also die Entledigung von den Gewissensflecken, und infolge derselben wie

des Geistesempfangs („reines Wasser") die sittliche Erneuerun
komme (10, 22 sei zwischen πίσεως und ἐῤῥαντισμένοι ei
Punkt zu setzen). — Steigen wir anderseits von den Wirkung
auch hinan zu dem Grund des Todesleidens Christi, so erklä
Geß 2, 10 dahin, Gott, obwol des Alls souveräner Herrsche
habe doch nicht einen Weg der Willkür, sondern der Geziemlichk
gehen wollen. Warum? werde nicht ausgeführt, sondern nur a
gedeutet, in V. 11a. Die Meinung werde sein, der Brud
der den Brüdern helfen sollte, habe doch nur durch Herabsteig
in ihre Tiefe den Ernst seines Brudersinnes bewähren könn
Der Referent muß sich fragen, warum man nicht in 2, 10, wie m
geschieht, erklären soll: Gott, weil der Souverän? Aber da
auch weiter: Warum darf man ἔπρεπε — wie von Seiten der
welche den Relativsatz so fassen, meist geschieht — nur in ne
tivem Sinn nehmen: Es war für ihn nicht unziemlich, statt vi
mehr positiv zu erklären: Es war für ihn eine ihn dringe
Ziemlichkeit? Womit man eben doch wieder auf die alte Fass
als die zweckmäßigste zurückkommt, daß die göttliche Majestät J
Sühnleiden erfordert habe. Daß man nicht die Beziehung auf
Teufel hereinnehmen darf (2, 14), die nur eine accidentielle
darin sind wir mit dem Verfasser einverstanden. Nur ist es e
zu weit hergeholte Erklärung, zu sagen (mit Beziehung auf 9, 2
die Macht des Todes werde der Teufel nur haben, sofern un
Sterben ihm dienen müsse, im Gericht durch seine Anklagen u
zu verderben; durch die Sündenvergebung um Christi Blu
willen werde aber das Sterben für uns zum Eingang in den Him
verwandelt und jenem die Macht genommen. Denn nicht erst d
Gericht hinter dem Tod (unter welchem wir überdies, angesich
des Parallelismus von Tod und Gericht auf unserer Seite — v
Sterben und Wiederkommen auf Christi Seite vgl. 9, 28
27, das jüngste Gericht glauben verstehen zu sollen), sondern sch
der Tod selbst, als Folge der Sünde, ist in Beziehung zu d
Satan zu setzen, dessen Schreckensherrschaft eben in dem Unnat
lichen des Todes sich dem Menschen zu fühlen gibt. Die Genes
der Anschauung des Hebräerbriefs sei nach seiner eigenen Be
sicherung zunächst auf das Zeugnis von Ohrenzeugen zurü

zuführen (2, 2—4), also weiterhin auf das Herrnwort selbst, mit welchem eine Anzahl von Parallelen gezogen werden. Und wenn der Verfasser ebenso viel Gnosis gehabt habe als Gewissenserfahrung (vgl. 4, 12; 9, 14), so sei der Kern der Anschauung unseres Briefs, der in 4, 14 liege, begriffen. Die Anklage gegen Jesum Matth. 26, 61 und das Zeugnis des Stephanus mögen ihm den Anstoß zu der Anschauung von der Vergänglichkeit des alten Bundes gegeben haben (8, 13), welche sich mit der göttlichen Institution desselben nur so vereinigen lasse, daß sein Priestertum und Opfer als im Neuen Testament erfüllt angenommen werden. Eine Einwirkung des Paulus, der nicht der Verfasser sei, auf diesen lasse sich wohl statuiren. Eine solche von Philo, an welchen allerdings 4, 12 und die Verwendung des Melchisedek erinnere, sei nur etwa rücksichtlich der Colorirung des Ausdruckes anzunehmen, sonst nicht. Denn wie der Hebräerbrief nichts von dem philonischen Logos wisse, so habe bei Philo ein neuer Bund und ein Messias, vollends ein gottmenschlicher, keine Stelle. Auf den Menschensohn in dem Buch Henoch vollends zu recurriren, sei abgesehen von der Abgeschmacktheit des Buches schon darum unthunlich, weil des Menschensohnes Präexistenz hier wie in 4. Esra nicht eine Präexistenz in der Wesenheit sei und überdies die betreffenden Abschnitte des Buches aus der christlichen Zeit stammen. — In diesem Constructionsverfahren zeigt der Verfasser einen Scharfsinn und eine Combinationsgabe, wie nur einer von denen, die sich in diesem Gebiet versucht haben. Und jedenfalls haben seine Aufstellungen den Werth, die Unfehlbarkeit der entgegenstehenden Hypothesen zu erschüttern, indem sie zeigen, wie viel mehr Wahrscheinlichkeit eine auf diesem positiven Boden aufgebaute geschichtliche Anschauung hat. Indessen überschätzen wir sie nicht, halten sie auch nicht für die wichtigste Leistung dieses Werkes. Sie bringen es über Vermuthungen jedenfalls nicht hinaus. Es darf auch den menschlich-geschichtlichen Vermittlungsgliedern nicht alles zugeschrieben werden; sonst bliebe der Geisteserleuchtung nicht mehr viel zu thun übrig. Und was nun diese geschichtlichen Vermittlungsglieder betrifft, so kommt alles darauf an, wie hoch oder tief die Höhenlage der lebendigen Ueberlieferung und des Gemeindebewußtseins jener Zeit

stand, so daß vielleicht nicht eben eine weitgehende Erhebung über dasselbe nothwendig war, um zu der Höhe der Christologie des Hebräerbriefes emporzusteigen. Die Alpenriesen, die unserem Blick so majestätisch imponiren, heben sich nicht unmittelbar aus der Ebene empor; es sind selber schon stattliche Gebirgskämme, die sie tragen. Sichere Quellen für jenes Gemeindebewußtsein haben wir doch an den im Anfang der zweiten Abtheilung behandelten Schriftabschnitten nicht, so umsichtig sie auch vom Verfasser benutzt sind. Denn es sind doch eben nur zufällige Kundgebungen, aus denen man so wenig auf die dogmatische Gesamtanschauung jener Zeit schließen kann, als aus einem Brief oder einer Predigt auf die Dogmatik eines Predigers oder gar seiner Zeit. Dies bemerken wir nicht etwa aus Geringschätzung dieser, immerhin auch für uns höchst interessanten und durchaus wahrscheinlichen, geschichtlichen Constructionen, sondern nur, weil wir wünschen, daß man sein Urtheil über den Werth des ganzen Werkes nicht durch seinen Eindruck von diesen bestimmen lasse.

Der Reichtum der Schriftbehandlung in demselben tritt namentlich bei den johanneischen Schriften hervor, von welchen man den Eindruck hat, als seien sie dem Verfasser besonders congenial.

Aus dem ersten Brief hebe ich die Behandlung der schwierigen Stelle 5, 6 ff. aus, deren Resultat in Worten des Verfassers abgekürzt wiedergebend. Indem Jesus, auf den Plan tretend, die Taufe gebracht und sein Blut vergossen und hiemit den Grundbedürfnissen der Welt entsprochen hat, hat er sich erwiesen als den Gottessohn (V. 6 a). Der Täufer ist nur in Wasser gekommen. Weiteres konnte er nicht thun. Jesus hat gleichfalls das Wasser gebracht. Wäre er aber nur eben in Wasser gekommen, so wäre er nur ein zweiter Johannes; wer wollte ihn erkennen als den Christ, als den Gottessohn? Aber er ist gekommen nicht in Wasser allein, sondern in Wasser und Blut; zur Bedeckung in Betreff der Sünden gab er sein Blut. Und wenn es der Geist ist, welcher Zeugnis gibt, so hätte es zur Spendung desselben nicht kommen können ohne Blut."

Aus dem Evangelium Johannis, d. h. den eigenen Zu-

thaten des Johannes in demselben, weisen wir namentlich auf die Auslegung des Prologs hin, wiederum ein Muster umsichtiger und tiefeindringender Schriftforschung. Wir geben ihre Resultate, ebenfalls möglichst mit eigenen Worten des Verfassers. Der Prolog ist darauf gerichtet, die Person Jesu durch Hinweisung auf das vorfleischliche Leben desselben von vorn herein in die rechte Beleuchtung zu stellen. In drei Strichen beginnt er, V. 1, welche ihm die Grundstriche der Hoheit des Vorfleischlichen sind. Der mittlere, daß der Logos zu Gott hin war, wird wiederholt, weil der Blick des Evangelisten bereits auf die gewaltig contrastirende Aussage der Fleischwerdung hingeht (V. 2). Zur Veranschaulichung der Hoheit des zu Gott hin Seienden dienen die Werke nach außen, die der Evangelist sofort erwähnt V. 3, 4; sie correspondiren auch dem, was man in dem Fleischgewordenen hat, das Leben — der Gnade, das Licht — der Wahrheit (V. 14, 6 u. 17). Der, durch welchen alles geworden ist, hat aber nach vollbrachter Schöpfungsthat die Schöpfung nicht sich selbst überlassen. Er durchströmt vielmehr alles Geschaffene mit den Kräften fröhlichen Gedeihens (V. 4a); und die Menschen durchhauchte dieser das Leben in sich Beschließende mit Erleuchtung über das ihnen vorgesteckte Ziel und den Weg zum Ziel (V. 4b). Eine vergangene Sache (V. 4) ist dieser Zustand. Jetzt herrscht die Finsternis. Indeß auch in diese herein scheint das Licht (V. 5). Aber die Finsternis hat dasselbe nicht begriffen; dies ist das Thema von V. 5—11. Sie hat es nicht begriffen trotz dem Zeugnis des Täufers (V. 6—8), trotz dem, daß das Licht in die Welt kommend war (V. 9), ja daß es, als fleischgewordenes wie als vorfleischliches, in der Welt war (V. 10a), noch mehr trotz dem, daß die Welt durch dasselbe geworden war. Dem Zug des Geschaffenen zum Schöpfer, der Seelen zu dem, auf den sie angelegt sind, hätte sie doch folgen sollen; welch' eine Unnatur daher und welch ein Erweis der Macht der Finsternis ist dieser Unglaube. Vor allem aber hätte Israel, sein Eigentumsvolk, ihn mit offenen Armen aufnehmen sollen. Es that dies nicht. Hier liegt die schnödeste Verschuldung der Menschheit gegen das in ihr scheinende Licht (V. 11). Welch seligen Gewinnes beraubte sie sich doch dadurch: die ἐξουσία, die Befugnis

und Kraft, zur Gotteskindschaft entgieng ihr damit (V. 12. 13). Um diese Seligkeit emphatisch zur Aussage zu bringen, wird feierlich die Weise seines Kommens, die Tiefe seiner Herablassung, sein förmliches Wohnungnehmen in unserem Fleisch, kraft dessen man nun seine Herrlichkeit beschauen konnte, hervorgehoben (V. 14). (Wie fern der Evangelist von dem ihm angesonnenen Doketismus ist, wird hier vortrefflich nachgewiesen.) Und nun folgt eben ein Herzenserguß der Seligkeit der Erinnerung an seine Doxa. Was diese gewesen, die einerseits der Ausfluß des Geborenseins aus Gott ist, anderseits aber doch hinter der erst wieder anzunehmenden, vorfleischlichen Herrlichkeit zurücksteht, wird eingehend erhoben: es ist das dem Eingeborenen zukommende Ineinandersein des Sohnes und des Vaters. Das Resultat der weiter sich anschließenden Ausführung ist, daß Logos „Wort" bedeutet, daß der Logos Persönlichkeit ist und daß der Ausdruck das vorweltliche Hervorgegangensein aus Gott wie das das Weltdasein vermittelnde Organ bezeichnet.

Dieses letztere ist der Grund, warum auch in der Apokalypse (19), neben dem Namen, den niemand als der Träger kennt, Jesu noch die Bezeichnung „Wort Gottes" gegeben wird, sofern nämlich schon dieses der Gemeinde von Jesu Wesen Bekannte ihr den Untergang des Feindes verbürgt. Eine Menge von Aussprüchen enthält neben der bestimmt hervortretenden Unterordnung die wesentliche Gleichheit Christi mit dem Allherrscher. So sehen wir ihn z. B. bezeugt „als das A und O, als den Ersten und Letzten, den Anfang und das Ende; als das Princip der Schöpfung; . . . als den, dessen Priester die Auferstandenen seien, wie sie Gottes Priester sind (20, 6), vor dem alle Geschöpfe niederfallen, dasselbe Loblied wie Gott selber ihm weihend (5, 8. 13); als den, welcher wie Gott selbst, Tempel, Licht und Leben der ewig bleibenden Stadt ist (21, 22f.; 22, 1)". Aber noch mehr führt der ganze Gedankenzug der Apokalypse zu einer solchen Hoheit. Der Hauptinhalt derselben ist ja das, in vier Acten durch Jesum zu vollziehende, Weltgericht. Erst wird der den Erdkreis verführende Drache aus dem Himmel gestürzt (12, 9). Hierauf wird die Hure gerichtet. Dann das Thier samt seinen Helfern. Der vierte

Act wendet sich zum Teufel zurück, den der erste betroffen hat. Hat ihn des Gerichtes erster Act vom Himmel auf die Erde gestürzt, der zweite und dritte die Organe vernichtet, durch welche er auf Erden sein Wesen trieb, so zerfällt der vierte in zwei durch tausend Jahre getrennte Actionen, von denen der erste dem Teufel für die tausend Jahre das Verführen unmöglich macht (20, 3), der zweite den nach tausend Jahren zur Befeindung der Heiligen Verführten den Tod bringt, dem Teufel selbst aber den Sturz in die ewige Pein (20, 9 f.). Wie fein das zurechtgelegt wird, daß gegen den Teufel nur Engel streiten, gegen das Thier und dessen Helferschaft, die doch nur Organe des Teufels sind, Christus selbst (S. 583), muß hier übergangen werden. Welche Tragweite solche hohe Zeugnisse eines Augenzeugen, zumal eines so monotheistisch denkenden, von Christi Person haben, ist klar. Und ebenso, daß ihm Jesu blutiger Tod das Centrum der Heilsgeschichte, ja der Weltgeschichte ist (vgl. Kap. 5). Jenes wie dieses war nicht möglich, wenn nicht Jesus selbst so geredet hat. — Die Abfassung der Apokalypse vor Jerusalems Zerstörung weist Geß als unmöglich nach und erklärt sich für die Abfassung unter Domitian, wie es die kirchliche Tradition ist. Ebenso hält er an der johanneischen Autorschaft fest. Die Differenz von der Sprache der andern johanneischen Schriften legt er geistvoll so zurecht. „Der Evangelist und Briefschreiber Johannes gibt, was ihm in jahrelangem Beten, Erleben, Durchdenken aus Gottes Geist zum persönlichsten Eigentum geworden, aus der Tiefe seines Innern hervor; der Apokalyptiker gibt, was er am Tag der Apokalypse geschaut hat, während er es zuvor nicht wußte und vielleicht, nachdem er es geschaut, nicht vollständig deuten kann (6, 22).“ „Begreiflich aber ist, daß solche Bilder sofort niederschreibend Johannes eine andere Sprache spricht, als wenn er zur Erbauung von den Wahrheiten des inneren Lebens redet und wenn er Geschichte schreibt: hier die Ruhe einer auf die Doxa des fleischgewordenen Logos und die Herzensgemeinschaft mit dem Erhöhten concentrirten, in dieser Sammlung zu seliger Stille gekommenen Seele, dort die zitternde, wallende Erregung einer Seele, welche das obere Heiligtum im Bilde schaut und an der die Todesnöthen im Bilde vorübergehen, durch welche die

Gemeinde hindurchgehen muß, bis durch Christi Parusie alles neu gemacht wird.“ Und wenn kein Zweifel ist, daß bei Johannes der Empfang seiner Visionen längeres Sinnen über die Nöthen der Zeit und ein Treten auf die Geisteswarte vorangieng, so ist „nächst Christi Wort das der alten Propheten Johannes Warte gewesen. Kein Wunder also, daß, als der Geist nun zu reden begann, die Sprache der israelitischen Propheten es war, worin der Seher ihn reden hörte oder seinerseits das vom Geist Geredete wiedergab.“

Der wichtige Schlußabschnitt beschäftigt sich mit der Genesis der johanneischen Logoslehre. Nur um diese kann es sich hier handeln; denn nur sie geht über Jesu Selbstzeugnis hinaus. Aus dem alttestamentlichen Gebrauch der Begriffe Wort, Athem, Weisheit Gottes kann sie nicht geschöpft sein; denn diese werden im Alten Testament nicht als Personen gefaßt. Aus Philo auch nicht. Wol ist dem Logos bei Philo bisweilen eine Mittlerschaft zwischen Gott und der Welt zuerkannt, welche dessen Persönlichkeit voraussetzt; auch heißt er *δεύτερος θεός*. Was ihn hiebei bestimmt, ist das Gefühl der großen Kluft, welche die materielle und aus endlos vielem zusammengesetzte Welt von Gott, der immateriellen Monas, scheide, und der Gedanke einer Unmöglichkeit ihres Verkehrs. Allein abgesehen davon, daß Logos bei Philo Vernunft, nicht Wort bedeutet, stellt ihn eben diese Unmöglichkeit, überhaupt die ganze Geistesart des Philo in einen Gegensatz zu Johannes, wie er größer nicht gedacht werden kann. Nicht Philo also ist Quelle für Johannes. Das Selbstzeugnis Jesu vielmehr, ohne dessen Voraussetzung die Christologie des Paulus zur Schwärmerei, die des Hebräerbriefs und der Glaube der judenchristlichen Gemeinde überhaupt zu einem Baum ohne Wurzel wird, wird auch die Wurzel der johanneischen Logoslehre sein, welche materiell mit der Christologie des Paulus und des Hebräerbriefs congruirt. Zu der Annahme der Vermittlung des Weltdaseins und des Weltlebens durch den präexistenten Gottessohn mögen dem Johannes namentlich Worte Anlaß gegeben haben, wie 10, 14 oder Gedanken wie 1, 10, welche auf eine Wesenszusammengehörigkeit zwischen Jesu und den Seelen hinweisen; diese ihrerseits scheint nur stammen zu können aus einem Gewordensein der Welt durch den vorfleischlichen Gottes-

sohn. Die Formulirung des Ausdrucks Logos aber für Jesu ewige Wesenheit mag in dem Verlangen nach einem centralisirenden Ausdruck für den christologischen Gedanken begründet sein. Ganz denselben Drang nach einheitlichem Ausdruck eines reichen Gedankenkreises hat ihn zu dem großen Wort: Gott ist die Liebe hingeführt, wie Jesus selbst den Ertrag der alttestamentlichen Gottesoffenbarnng centralisirt in dem Wort: Gott ist Geist. Möglich ist nun, daß die Kunde von dem alexandrinischen Reden vom Logos in des Apostels Kreisen, in denen wir ja auch sonst Speculationen und zwar gerade über Jesu Person finden, veranlassend zu des Apostels Reden und Schreiben vom Logos, vielleicht sogar anregend zum Entwickeln seiner Logosgedanken gewirkt hat. Aber erweislich ist es nicht. Noch weniger kann Johannes aus der targumistischen Idee vom Memar Jahveh geschöpft haben. — Was man in diesem geschichtlich so schwer aufzuhellenden Gebiet von einer Hypothese überhaupt billigerweise erwarten kann, leistet unseres Erachtens diese mit aller Umsicht und Gründlichkeit geführte Deduction.

Dies sollen nur Proben aus dem bedeutenden, reichhaltigen Werke sein, deren Aufgabe erfüllt ist, wenn es ihnen gelungen sein sollte, auf den hohen Werth dieses hinzuweisen und zu seinem Studium zu veranlassen. Sicher wird dasselbe für jeden von großem Gewinn sein. Dem Verfasser aber möge es gegeben werden, die hier gesammelten Bausteine bald zu einem systematischen Ganzen zu vereinigen, was wir von dem abschließenden dritten Band des Werkes zu erwarten haben.

Stuttgart. Fr. Reiff.

2.

Geschichte des Kirchenlateins von G. Koffmane. Erster Band, erstes Heft. Breslau 1879. Verlag von Wilhelm Köbner. IV u. 92 S. gr. 8°.

Der Verfasser der überschriebenen theologisch-philologischen Arbeit hat sich die Aufgabe gestellt, das Kirchenlatein nach seinen Entwicklungsstufen darzustellen und damit für das Latein etwa ein Seitenstück zu Raumers bekanntem Werk über die Einwirkung des Christentums auf die althochdeutsche Sprache zu liefern. Er betont besonders, daß er die Bedeutung und Bildungsgeschichte des Kirchenlateins, nicht des Bibellateins, behandeln will. Ueber das letztere hat die letzte Zeit recht brauchbare und erfreuliche Leistungen gefördert, die übrigens für ein Werk, wie es Koffmane in Angriff genommen, als werthvolle Vorarbeiten gelten müssen. Die Klage des Verfassers über den Mangel an secundären Quellen können wir daher nicht in dem erhobenen Umfange gelten lassen. Die Schriften von Kaulen, den Koffmane nicht einmal erwähnt, von Ott und dem auf dem Felde der christlich-lateinischen Literatur unermüdlichen Rönsch enthalten für des Verfassers Zwecke ein zuverläßiges und reichhaltiges Material, welches implicite wesentliche Hülfen für eine Behandlung des Kirchenlateins an die Hand gibt. Koffmane dictirt gelegentlich Rönsch und Ott Zurechtweisungen zu, bemerkt auch zuweilen, daß einiges über dies und jenes bei ihnen zu finden sei, und citirt sie da, wo er in der Lage ist, ein paar Nachträge geben zu können, so daß jemand, der die Forschungen jener Gelehrten nicht genauer kennt, zu der Meinung gebracht wird, ihre Leistungen seien leidliche Versuche. Dies Verfahren ist mindestens kleinlich, um nicht einen schärferen Ausdruck zu gebrauchen, und erweckt den Verdacht, daß der Verfasser seine eigenen Leistungen durch Vergleiche, die zu seinen Gunsten auszufallen scheinen, erheben will. Bittet jemand in der Vorrede um glimpfliche Behandlung seitens der Kritik, falls etliches übersehen ist, so soll er gegen andere keine so unliebenswürdige und unberechtigte

Kritik gebrauchen, am wenigsten aber, wenn die eigne Arbeit in Plan und Ausführung so viel des Unfertigen bietet.

Der Verfasser grenzt in der Geschichte des Kirchenlateins drei Stufen gegeneinander ab, von denen die erste, die Sprachperiode, bis auf Augustin und Hieronymus (einschließlich) sich erstreckt, die folgende bis auf Isidor, während die dritte den gesammten folgenden Zeitraum erfüllt. Ueber die Richtigkeit und Zweckmäßigkeit dieser Eintheilung müssen wir unser Urtheil ausstehen lassen, bis Koffmane die verheißenen Charakteristiken der zweiten und dritten Periode gibt: aus den mitgetheilten Merkmalen über die erste Periode läßt sich die Begründung der Gesammttheilung noch nicht verstehen. — Die ausgegebene Lieferung enthält zunächst eine Einleitung, in der wir verschiedenes vermissen. Verfasser redet von Quellen, widmet auch im allgemeinen den lateinischen Versionen griechisch-christlicher Werke einige Bemerkungen, gibt einige Einzelheiten aus Profanschriftstellern und schließt dann seine Charakteristik der ersten Periode an. Hier müssen wir einen scharfen Tadel aussprechen. Mit einem paar räsonirender Sätze die Quellenfrage abthun, das heißt denn doch von vorn herein eine wissenschaftliche Aufgabe dilettantisch behandeln! Welche literarischen Denkmäler der Untersuchung den Stoff geliefert haben, das hätte doch mindestens in einer kurzen Angabe verzeichnet werden müssen. Dabei hätte die Nichtgleichwerthigkeit der verschiedenen Schriften und Schriftsteller genauer dargelegt und vor allem die Verläßlichkeit resp. Unsicherheit der Textbeschaffenheit beleuchtet werden müssen. Der Verfasser meint, er habe für Theologen und Philologen gearbeitet, in steter Furcht keinem voll zu genügen. Nun in diesem Punkte dürften wol philologisches und theologisches Publikum gleiche Ansprüche erheben und in gleicher Weise leicht zu befriedigen gewesen sein. Daß die benutzten Ausgaben bei einem Werke, dessen Werth zum Theil mit auf der Zuverläßigkeit des statistischen Stellenmaterials basiren soll, ein- für allemal vorn registrirt werden mußten, verlangt der Theolog wie der Philolog. Das hier beobachtete Verfahren erschwert die Controle der Resultate außerordentlich.

Es ist ferner keine unbillige Forderung, wenn wir verlangen,

Koffmane hätte überall die Ausgaben benutzen müssen, welche neben bequemer Zugänglichkeit auch den Vorzug bessern Textes haben. Die Arbeit selbst würde dadurch nur gewonnen haben. Nur einige Beispiele aus einem Schriftsteller. Verfasser benutzte den Commodian nicht in der Ausgabe der Bibliotheca Teubneriana, sondern das Carmen apolog., wie es scheint, in der Recension von Rönsch, die aber in einer theologischen Zeitschrift versteckt und wenig zugänglich ist, und für die Instructionen Oehlers Text (in Gerdorfs Bibl. patr. latt.). Er nennt nun Seite 18 für die Einführung des terminus „typhus" drei Autoren: Arnobius, Commodian und Augustin. Bringen wir den letzten in Abzug, denn er gehört eigentlich nicht in des Verfassers erste Periode, so bleiben nur zwei Gewährsmänner, von ihnen Commodian mit zwei Stellen: Instr. 1, 11, 17 und 1, 30, 6. Sehen wir nun die Stellen genauer an, so hat keine eine kritische Beglaubigung für typhus, welches beide Male Lesart einer unwahrscheinlichen Correctur ist. Ebenso (vergl. Seite 56) steht 1, 36, 13 praevaricatio gar nicht in den Handschriften und ist jedenfalls nur eine unsichere Vermuthung. Seite 24 konnte nach der genannten Ausgabe refuga = transfuga (nach II, 13) nachgetragen werden. Doch zurück! Zu der ersten Periode des Kirchenlateins liegen drei Kapitel und der Anfang des vierten vor. Das erste behandelt „Kampf der gräcisirenden und puristischen Elemente" in der Weise, daß (wie auch in den folgenden Hauptstücken) die hierhergehörigen term. techn. gruppenweise nach sachlichen Gesichtspunkten aufgeführt werden. Es ergibt sich nach dieser Zusammenstellung, daß von den zahlreichen aus dem Griechischen übernommenen Ausdrücken der lateinischen Kirchensprache immerhin der vierte Theil durch italisches Sprachgut wieder verdrängt wurde. Die Neubildung lateinischer Worte sowie die Umänderung der Wortbedeutung ist im zweiten und dritten Kapitel besprochen. Drei Tabellen am Schluß sollen die gefundenen Resultate veranschaulichen: sie führen zuerst (A) „Neuentstandene Worte" auf und unterscheiden davon (B) Worte von speciell christlicher Färbung und (C) Worte mit gänzlich umgeprägter Bedeutung. Mustergültig erscheint diese Scheidung dem Verfasser selbst nicht, so daß

nicht nöthig haben, auf das Unzweckmäßige derselben hinzuweisen. Aber betrachten wir das Resultat, so will uns dasselbe nach dieser Aufstellung recht geringfügig erscheinen. Koffmane redet von dem befruchtenden Einfluß des neuen geistigen Lebens auf die Sprache und verzeichnet zum Beweise dessen 21 neue Wörter; was ist das unter so vielen! Der Verfasser übersieht, wie gewaltig die lexikalischen Neuerungen dieser Zeit überhaupt gewesen sind, gegen welche diese zwei Dekaden doch nur verschwinden. Nehmen wir die aufgestellten Thatsachen an, den Grund der „erneuernden Kraft“ können wir nach den angeführten Resultaten nicht für zureichend halten.

Wenn wir uns in so manchen Punkten — das letzte Capitel lassen wir für die Besprechung der Fortsetzung zurück — gegen Koffmane's Arbeit haben aussprechen müssen, so wollen wir doch nicht verkennen, daß in derselben manche gute Einzelbeobachtungen niedergelegt sind.

Dr. L. Ludwig.

Programm

der

Teyler'schen Theologischen Gesellschaft zu Haarlem

für das Jahr 1880.

Die Directoren der Teyler'schen Stiftung und die Mitglied der Teyler'schen Theologischen Gesellschaft haben in ihrer Sitzu vom 14. November 1879 ihr Urtheil abgegeben über die fü Abhandlungen, welche zur Beantwortung der im Jahre 1877 ge stellten Preisfragen eingesandt wurden.

Eine deutsch verfaßte mit dem Motto: *Αἱ δευτεραί πο φροντίδες κτλ,* galt der Frage:

> „Wie soll man, mit Rücksicht auf den heutige Streit unter den Staatsökonomen über da gegenseitige Verhältnis des Staates und de Gesellschaft nach den Grundsätzen der christliche Sittenlehre urtheilen?"

Gegen diese Arbeit wurden mehrere Bedenken geäußert. Di Form sollte angenehmer, die historische Uebersicht weniger frag mentarisch, die Beweisführung hie und da mehr ausgearbeitet sein. Auch meinte man, daß der Verfasser nicht immer den eigentliche Gegenstand der Frage in's Auge faßte, was der Einheit seiner Schrift zum Schaden war. Ungeachtet aber dieser und anderer Bemerkungen würdigten die Preisrichter einstimmig die großen Ver dienste der Abhandlung und entschlossen sich deshalb, dem Verfasser den ausgesetzten Preis zuzuerkennen. Der versiegelte Namenszettel wurde dann eröffnet und zeigte den Namen des Herrn

Dr. W. Hollenberg,
Gymnasialdirector in Saarbrücken.

Die vier anderen Abhandlungen waren holländischen Ursprungs d betrafen die Aufgabe:

„Die Gesellschaft verlangt: eine Abhandlung über die Anwendung der Conjectural-Kritik in Bezug auf den Text der neutestamentlichen Schriften, worin ihre Geschichte erzählt, ihre Nothwendigkeit beurtheilt und eine möglichst vollständige Uebersicht ihrer wichtigsten Resultate gegeben wird."

Die erste mit dem Spruch: Ἄριςος κριτὴς κτλ. enthielt var tüchtige Beiträge zur Erklärung des Neuen Testamentes, nnte aber auf den Preis keinen Anspruch machen. Die gegebene ebersicht der Geschichte der Conjectural-Kritik war sehr unvoll-ändig: die Untersuchung über ihre Nothwendigkeit beschränkte sich cht auf das, worum es sich handelte und brachte dies nicht zur ntscheidung; endlich der III. Theil bot statt der „wichtigsten Re-ltate der Conjectural-Kritik" hauptsächlich des Verfassers eigene leinung über die behaupteten Einfügungen ganzer Perikopen und erse in den Text der neutestamentlichen Bücher, besonders in die aulinischen Briefe.

Die zweite Abhandlung, gezeichnet mit den Worten Groen van 'rinsterer's: En histoire pour connaître les grandes choses etc., bgleich unstreitig die Arbeit eines gelehrten und scharfsinnigen Mannes, ußte ebenfalls für ungenügend erklärt werden. Der Verfasser igte eingehende Bekanntschaft mit der Literatur des Gegenstandes nd war kein Neuling in der Exegese der neutestamentlichen Schriften. s fehlte aber in seinem Urtheil über anderer Arbeit die gehörige läßigung und durchgehends in der Abhandlung jede Spur der wünschten Rücksicht auf die Form. Der I. Theil war wenig ehr als eine Liste von Namen. Der II. Theil, über die Noth-endigkeit der Conjectural-Kritik, enthielt kaum die Skizze einer lgerichtigen Darlegung. Die Beilagen zu diesen zwei Theilen, orin nebst brauchbarem Material auch vieles nicht zur Sache gehörige mit aufgenommen war, konnten keineswegs gut machen, as an dem Inhalt dieser zwei Theile zu tadeln war. Die „Uebersicht der wichtigsten Resultate" im III. Theile gieng nicht

weiter als bis zum Jahre 1830, war also unvollständig. Das Endurtheil, auf welches die Frage, was der Autor hätte leisten können, keinen Einfluß haben durfte, konnte deshalb nur ungünstig sein.

Was die zwei noch übrigen Abhandlungen, mit den Motto's: Nec temere nec timide und Abusus non tollit usum betrifft, ergab sich sogleich, daß sie für den Preis sehr entschieden in Betracht kamen. Zwar sahen in keiner dieser beiden Schriften die Preisrichter ihr Ideal vollständig verwirklicht. Besonders meinten sie, daß in beiden die „Uebersicht der wichtigsten Resultate" nicht kritisch genug bearbeitet sei. Indessen die eine und die andere empfahl sich durch ordnungsmäßige Behandlung des Gegenstandes und lieferte den Beweis großen Fleißes und großer Genauigkeit. War die zweite der ersten in Betreff der Vollständigkeit untergeordnet, so zeichnete sie sich ihrerseits in anderem wieder aus, besonders in Stil und Darlegung. Deshalb wäre es eine höchst schwierige Aufgabe gewesen, zwischen diesen beiden Schriften eine Wahl zu treffen. Sie standen trotz ihrer gegenseitigen Verschiedenheit wesentlich gleich, nicht hoch genug, um den vollen Ehrenpreis zu empfangen, viel zu hoch aber für keinen Preis. Nach ernstlicher Ueberlegung glaubten die Preisrichter am gerechtesten und am meisten im Interesse der Wissenschaft zu handeln, wenn sie die beiden Schriften in die Werke der Gesellschaft aufnahmen, jedem der Verfasser die Silberne Medaille und 200 Gulden anbietend. Falls sie diese Entscheidung genehmigen, wollen sie sich schriftlich wenden an die Herren Directoren der Teyler'schen Stiftung und diesen erlauben, ihren Namenszettel zu öffnen.

Als neue Preisfrage wird ausgeschrieben:

> „Mit Rücksicht auf E. v. Hartmanns ‚Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins' verlangt die Gesellschaft eine Abhandlung über den Pessimismus und die Sittenlehre."

Der Preis besteht in einer goldenen Medaille von fl. 400 an innerem Werthe.

Man kann sich bei der Beantwortung des Holländischen, Lateinischen, Französischen, Englischen oder Deutschen (nur mit latei-

nischer Schrift) bedienen. Auch müssen die Antworten mit einer anderen Hand als der des Verfassers geschrieben, vollständig eingesandt werden, da keine unvollständigen zur Preisbewerbung zugelassen werden. Die Frist der Einsendung ist auf 1. Januar 1881 anberaumt. Alle eingeschickten Antworten fallen der Gesellschaft als Eigentum anheim, welche die gekrönte, mit oder ohne Uebersetzung, in ihre Werke aufnimmt, so daß die Verfasser sie nicht ohne Erlaubnis der Stiftung herausgeben dürfen. Auch behält die Gesellschaft sich vor, von den nicht gekrönten Antworten nach Gutfinden Gebrauch zu machen, mit Verschweigung oder Meldung des Namens der Verfasser, doch im letzten Falle nicht ohne ihre Bewilligung. Auch können die Einsender nicht anders Abschriften ihrer Antworten bekommen als auf ihre Kosten. Die Antworten müssen nebst einem versiegelten Namenszettel, mit einem Denkspruch versehen, eingesandt werden an die Adresse: Fundatiehuis van wijlen den Heer P. TEYLER VAN DER HULST, te Haarlem.

Berichtigungen.

Jahrg. 1880, Hft. I, S. 157 Zeile 9 v. o. lies „vor" statt nach.
„ „ „ „ 10 „ „ „nachher" statt vorher.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. G. Baur, D. W. Beyschlag, D. J. A. Dorner und D. J. Wagenmann

herausgegeben
von

D. J. Köstlin und D. E. Riehm.

1 8 8 0.

Dreiundfunfzigster Jahrgang.

Zweiter Band.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1880.

Theologische

Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. G. Baur, D. W. Beyschlag, D. J. A. Dorner und D. J. Wagenmann

herausgegeben

von

D. J. Köstlin und D. E. Riehm.

Jahrgang 1880, drittes Heft.



Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1880.

Abhandlungen.

1.

Der Apostelconvent.

Von

Dr. Wilibald Grimm,
Professor der Theologie und Kirchenrath in Jena.

Die Frage nach dem Verhältnis zwischen Gal. 2 und Apg. 15 ist neuerdings wieder eingehend erörtert worden von Weizsäcker [1]) und Keim [2]). Alle Theologen mittlerer Richtung werden mit Freuden von Keims Abhandlung Act genommen haben, in welcher derselbe als einer der bedeutendsten Schüler Baurs, der in der Johannesfrage seinen Meister und dessen ältere Anhänger weit überbot, nach Pfleiderers [3]) Vorgang zu erweisen sucht, daß die Differenz zwischen beiden neutestamentlichen Darstellungen keineswegs so grell sei, wie Baur und seine Nachfolger sie darstellen, wenn auch nicht so unbedeutend und verschwindend, wie man von entgegengesetzter Seite einreden möchte. War doch diese Differenz in ihrer grellen Fassung neben der korinthischen Christuspartei die Hauptposition, von welcher die Tübinger Schule die traditionelle Auffassung der Geschichte des Urchristentums bestritt und den nach ihrer Ansicht allein wahren Hergang zu reconstruiren suchte.

---

1) Das Apostelconcil, in „Jahrbücher f. deutsche Theol." 1873, S. 191ff.

2) Aus dem Urchristentum (Zürich 1878), S. 64—89. Vgl. dazu die Gegenbemerkungen Hilgenfelds in der Zeitschrift f. wissenschaftliche Theologie 1879, S. 100ff.

3) Der Paulinismus, S. 278ff. u. 500ff.

Wenn auch ich im Nachstehenden den Gegenstand des Streites aufnehme, so geschieht es, um an den bisherigen Erörterungen, auch den Keim'schen, manches zu berichtigen oder genauer zu bestimmen oder zu ergänzen.

1. Die Zeit vor dem Convente. — Auf eine Hauptfrage ist Keim nicht eingegangen, nämlich wie es zu erklären sei, daß das Werk der beschneidungslosen Heidenbekehrung, nachdem es Paulus eine verhältnismäßig lange Reihe von Jahren (Gal. 1, 18; 2, 1) [1]) unbehelligt betrieben hatte, Gegenstand des bekannten

---

[1]) Die Bestimmung der Zahl dieser Jahre hängt davon ab, wie man sich die drei Jahre nach der Bekehrung des Paulus (Gal. 1, 15—18) ausgefüllt denkt und von welchem Zeitpunkte an man die 14 Jahre (Gal. 2, 1) rechnet. Mir scheint es als das Natürlichste, in 2, 1 als terminus a quo die Bekehrung des Apostels anzunehmen als dasjenige Ereignis, auf welches in diesem Zusammenhange alles ankam. Dies ist auch die Ansicht von Baur und Hilgenfeld. — Nur wenige Theologen, wie Schott, Olshausen, Windischmann (in ihren Commentaren), Heinr. Lang (Leben des Paulus, S. 23), Holsten (Zum Evangelium des Paulus und des Petrus, S. 270), Klöpper (Untersuchungen über den 2. Brief des Paulus an die Korinther, S. 67 f.), nehmen an, Paulus habe seine Zeit in Arabien mit religiöser Contemplation zur Vermittlung seiner neu gewonnenen christlichen Ueberzeugung mit den Elementen seiner bisherigen jüdisch-rabbinischen Bildung verbracht. Ja, wäre das, was man gewöhnlich, wenn auch nicht ganz passend, paulinischen „Lehrbegriff" nennt, ein umfangreiches in allen Punkten streng consequentes System dogmatisch scharf fixirter Begriffe in der Art eines philosophischen Lehrgebäudes, so hätte es dazu vielleicht jahrelangen Nachdenkens bedurft. So aber nahm Paulus einen großen Theil seines religiösen Gedankenstoffes aus dem Judentum mit in das Christentum herüber, wie die Kenntnis des Alten Testamentes und dessen rabbinisch-allegorische Erklärung, die Begriffe *σάρξ* und *πνεῦμα*, die Lehren von der Einheit, dem Wesen und Wirken Gottes, von den Engeln und Dämonen, von den sittlichen Pflichten, von der Auferstehung der Todten und dem messianischen Weltgericht. Die durchschlagenden Haupt- und Grundgedanken seiner Lehre, von der Wirklichkeit der Auferstehung Jesu und der durch sie beglaubigten Messianität desselben, von der Rechtfertigung des Sünders durch den lebendigen Glauben an die im Sühnopfertode Jesu geoffenbarte und verbürgte, verzeihende Gnade Gottes und der hieraus sich ergebenden Bestimmung des christlichen Heils für alle Menschen, gewann er *δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ* (Gal. 1, 12) bei seiner Bekeh-

schweren Conflictes werden konnte. Drei Jahre nach seiner Bekehrung war Paulus nach Jerusalem gereist, um den Petrus persönlich kennen zu lernen (*ἱστορῆσαι*, Gal. 1, 18), also nicht, um von ihm seine göttliche Berufung zum Heidenapostel bestätigen zu lassen. Indessen ist es unglaublich, daß in dem fünfzehntägigen Verkehr die beiderseitige Berufsthätigkeit nicht zur Sprache gekommen sein sollte. Die kurze Notiz des Paulus ist aber nicht von der Art, daß sie ein Bedenken des Petrus gegen den heidenapostolischen Beruf des Paulus vermuthen ließe. Den judenchristlichen Gemeinden Judäa's blieb zwar Petrus persönlich unbekannt, aber mit Freude und Dank gegen Gott hörten sie von seiner Wirksamkeit in Syrien und Cilicien (Gal. 1, 23 f.). Mit dieser freudigen Anerkennung steht das spätere Hetzen und Treiben seiner judaistischen

---

rung. War ihm nur erst die Einsicht in das Geheimnis der christlichen Erlösung aufgegangen, was im Acte seiner Bekehrung geschah, so konnte es dem hochbegabten und dialektisch gebildeten Manne nicht schwer fallen, den Inhalt seiner bisherigen Gedankenwelt zu revidiren und jene christlichen Grundgedanken nach allen Seiten zu entwickeln und unter sich zu verknüpfen. Sicher enthüllte sich ihm auch nach seinem öffentlichen Auftritt als Apostel der christliche Wahrheitsgehalt je länger je mehr sowol aus der Tiefe seiner religiösen Gemüthserfahrung, als auch aus dem Entwicklungsgange des Christentums im Conflicte mit allerlei fremden Meinungen. Wenn er auch nach dem erschütternden Ereignis bei Damaskus einiger Ruhe und Sammlung bedurfte, so läßt sich doch von seinem lebendigen Temperament und Thatendrang (vgl. *ἀνάγκη μοι ἐπίκειται· οὐαὶ γάρ μοί ἐστιν, ἐὰν μὴ εὐαγγελίζωμαι*, 1 Kor. 9, 16) erwarten, daß er so bald wie möglich für Jesum und seine Sache öffentlich zeugte, wie er es nach Apg. 9, 20; 26, 20 in Damaskus gethan haben soll. Also wird er wol in Arabien das Christentum verkündigt haben. Daß wir von daselbst gegründeten Christengemeinden nichts erfahren, ist kein Grund dagegen. Dieselben können ja, vorausgesetzt, daß es zur Gründung solcher kam, bald wieder verkommen sein. Wir erfahren zwar aus Gal. 1, 17 nicht, wie die drei Jahre auf Damaskus und Arabien sich vertheilen, dadurch sind wir aber nicht berechtigt, mit v. Hofmann anzunehmen, die Reise nach Arabien sei nur eine kurze Unterbrechung des dreijährigen Aufenthaltes in Damaskus gewesen. Denn die Erwähnung eines bloßen Ausfluges nach Arabien wäre ohne Interesse und Bedeutung für den apologetischen Zweck des Apostels gewesen.

Gegner in grellem Contrast. Nun meint zwar Baur[1]), der erste Aufenthalt des Paulus in Jerusalem (Gal. 1, 18) habe „wahrscheinlich deswegen keine weitere Differenz zur Folge gehabt, weil die Sache noch in weiter Ferne (?) zu liegen schien". Aber abgesehen von dem hier von uns gemachten Fragezeichen konnte für jene Engherzigkeit, die zu dem späteren Conflicte den Anlaß gab, größere oder geringere Zeit= oder Ortsferne keinen Unterschied begründen. Holsten (a. a. O., S. 277) glaubt aus dem dem *ποτέ* entgegengesetzten *νῦν* in Gal. 1, 23 folgern zu dürfen, daß die Freude der palästinensischen Christengemeinde nur „dem Beginne der Reise mit dem Zwecke der Heidenverkündigung" gegolten habe. Allein *νῦν* bezeichnet bekanntlich auch eine in die Vergangenheit zurückreichende Gegenwart, wie 2 Kor. 5, 16, und so auch im Gegensatz zu *ποτέ*, Eph. 1, 11. 13; 5, 8. 1 Petri 2, 10. Obige Frage wäre beantwortet, wenn Renan[2]) und Hausrath[3]) Recht hätten, von denen jener behauptet, Paulus scheine in der ersten Periode seines Wirkens die Beschneidung der Heiden empfohlen zu haben, dieser, Paulus habe sie wahrscheinlich vollziehen lassen und erst kurz vor Ausbruch des Conflictes die letzte Consequenz seines Principes gezogen. Beide Gelehrte berufen sich auf Gal. 5, 11. Allein dies ist psychologisch im höchsten Grade unwahrscheinlich. Denn die Ueberzeugung von der Unverträglichkeit des Christentums mit dem Mosaismus hat dem Apostel wohl vor wie nach seiner Bekehrung festgestanden. So lange er die Wahrheit im Mosaismus sah, verfolgte er bei seinem feurigen Temperamente das Christentum mit fanatischer Wuth. Seitdem ihm aber die Einsicht in die Wahrheit des Evangeliums aufgegangen war, erschien ihm Christus als des Gesetzes Ende (Röm. 10, 4) und als alleinigen Grund des Glaubens an Christus kann er sich nur die Ueberzeugung denken, daß Rechtfertigung durch Gesetzes=

---

[1]) Paulus, der Apostel Jesu Christi, S. 112. Erste Auflage, nach welcher ich stets citire.

[2]) Paulus (autoris. deutsche Ausgabe), S. 109.

[3]) Neutestamentliche Zeitgeschichte, Bd. II, S. 520 (erste Auflage) und in Schenkels Bibellexicon, Bd. IV, S. 403.

werke unmöglich sei (Gal. 2, 16). Christentum mit Beschneidung der Heiden war seiner logischen Natur zuwider. In Gal. 5, 11 (εἰ περιτομὴν ἔτι κηρύσσω) wird ἔτι nach der gewöhnlichen Erklärung richtiger als Gegensatz zur Zeit vor seiner Bekehrung gefaßt [1]). Wenn aber die beschneidungslose Heidenbekehrung des Paulus den Uraposteln jahrelang keinen Anstoß gab, so erhebt sich die Frage, warum sie sich nicht selbst daran betheiligten, gemäß dem Befehle des Herrn (Matth. 28, 19. Luk. 24, 47). Denn die Apg. 8, 26ff. und Kap. 10 erzählten Bekehrungen bildeten vereinzelte Ausnahmen, und ohnedies waren die Bekehrten Proselyten des Thores, die als solche schon in einem gewissen Verhältnisse zum theokratischen Volke standen. Die erste Bekehrung von Heiden (nach der richtigen Lesart Ἕλληνας statt der früher gewöhnlichen Ἑλληνιστάς, Apg. 11, 20) erfolgte ohne Zuthun der Apostel durch Hellenisten. Bei der Unzulänglichkeit unserer Quellen muß es dahingestellt bleiben, ob die Urapostel ihre Betheiligung an der Heidenmission bis dahin verschieben zu müssen glaubten, wo eine der Gesamtheit nahe kommende Zahl von Juden sich bekehrt haben werde, um dem heiligen Volke den Vortritt in das Reich Gottes zu wahren [2]), oder ob sie dieselbe für die Zeit unmittelbar vor der Parusie sich vorbehielten (Matth. 24, 14. Mark. 13, 10) und in dieser Beziehung auf Zeichen der Zeit warteten. — Nach Apg. 21, 20 hatte die Urgemeinde im Jahre 60 bedeutend sich vergrößert, aber sie bestand aus lauter Eiferern für das Gesetz. Dies kann nach Gal. 1, 23f. nicht von jeher der Fall gewesen

---

[1]) Zur Begründung der gewöhnlichen Erklärung vgl. Rückert und Meyer (5. Aufl.) zu d. St. und Hilgenfeld in der Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie 1860, S. 216ff. — Zwar sollte man διδάσκω statt κηρύσσω erwarten, da letzteres ein öffentliches und missionarisches Predigen bezeichnet. Denn daß Paulus von seiner Bekehrung zu Christus als jüdischer Proselytenprediger (Matth. 23, 15) gewirkt habe, ist weder erweislich noch wahrscheinlich. Offenbar gebraucht Paulus den Ausdruck κηρύσσειν im verschwiegenen Gegensatze zu seinem apostolischen κηρύσσειν τὸ εὐαγγέλιον oder τὸν χριστόν.

[2]) Dies die Ansicht Ritschls, Die Entstehung der altkatholischen Kirche, S. 141 (2. Aufl.).

sein. Wir wissen nun freilich nicht, in welchem Umfange die in der Tempelgemeinschaft verharrende Urgemeinde in reflexionsloser altväterlicher Pietät die mosaischen Ritualien beobachtete; das aber dürfen wir als sicher annehmen, daß erst durch den Beitritt von Pharisäern zum Christentume (Apg. 15, 5 vgl. mit V. 1) die Sache in ein ernstes Stadium gebracht und der principiellen Entscheidung zugedrängt wurde [1]). Von der Sorte jener Heuchler, welche Jesus in seinen Reden wiederholt gestraft hatte, können diese Pharisäer nicht gewesen sein, als solche würden sie nicht zum Christentume übergetreten sein, sondern wir werden sie als fromme und sittlich-ernste Männer zu denken haben. Aber gerade als solche mochten sie der Gemeinde imponiren, zumal wenn sie ihre Ansicht von der Vermittlung des Christentums mit dem Mosaismus durch theologische Gründe zu beweisen suchten. Ihrer in das Christentum mit herübergebrachten Engherzigkeit mochte die je länger je mehr zunehmende Heidenbekehrung als Verkürzung Israels und das gesetzesfreie paulinische Christentum als Förderungsmittel sittlicher Ungebundenheit erscheinen, welchen Uebelständen sie nur durch Beschneidung der Heidenchristen begegnen zu können glaubten, daher sie für diesen Zweck durch Sendlinge in der aus geborenen Juden und Heiden bestehenden Gemeinde Antiochiens zu wirken suchten; Apg. 15, 1 [2]). Sehr nahe liegt die Vermuthung, daß die Eiferer auch in den Uraposteln Mistrauen und Bedenklichkeit gegen die

[1]) Der Zutritt von Pharisäern zum Christentum in seiner pragmatischen Bedeutung für die Entwicklung der Verhältnisse ist, so weit ich die einschlägige Literatur kenne, von der Baurschen Schule unbeachtet gelassen, dagegen von Ritschl a. a. O., S. 127 und Ewald, Geschichte des apostolischen Zeitalters, S. 464 f. (3. Aufl.) gebührend gewürdigt worden. — Daß man aber in Palästina nicht von jeher dem Paulus und seinem Evangelium feindlich gesinnt gewesen sei, erkennen auch Lipsius, Art. „Apostelconvent" in Schenkels Bibellexicon, Bd. I, S. 200 f.; Weizsäcker a. a. O., S. 198; Hilgenfeld, Einleitung in das N. T., S. 225 (vgl. mit dessen Bemerkungen in der Zeitschrift f. wissenschaftl. Theologie 1860, S. 117) an.

[2]) In dem glossematischen Zusatz τῶν πεπιστευκότων ἀπὸ τῆς αἱρέσεως τῶν Φαρισαίων nach Ἰουδαίας in V. 1 (vgl. V. 5) ist die Sache richtig bezeichnet.

Wirksamkeit des Paulus zu erregen gesucht hatten. Genug, die wider denselben hervorgerufene Bewegung muß der Art gewesen sein, daß er die Resultate seiner bisherigen und gegenwärtigen Wirksamkeit in Frage gestellt sah (*μήπως εἰς κενὸν τρέχω ἢ ἔδραμον*, Gal. 2, 2) und die unbedingte Nothwendigkeit einer Verständigung mit der Urgemeinde und ihren apostolischen Häuptern erkannte, um sie zur ausdrücklichen Anerkennung der Berechtigung seines Standpunktes und Wirkens zu veranlassen, damit sie nicht durch die Zeloten getäuscht und wider ihn eingenommen, seinen bisherigen und künftigen Bestrebungen entgegenwirken möchten. Diese Erkenntnis kündigte sich seinem frommen Bewußtsein als göttliche Offenbarung an; Gal. 2, 1. Aber selbstverständlich wird er die Reise mit Barnabas in Begleitung des Titus und ihren Zweck der antiochenischen Gemeinde nicht verschwiegen, im Gegentheil ihre Nothwendigkeit dargethan haben, daher der Thatbestand in der nachmaligen traditionellen Erinnerung das Ansehen einer Abordnung seitens der antiochenischen Gemeinde annehmen konnte (Apg. 15, 2). Warum Paulus aber auch den Titus mitnahm, ob aus Opposition, um an seiner Person den Streit zur Entscheidung zu bringen und „gleichsam recht handgreiflich die Kraft des Widerstandes gegen das jerusalemische Ansinnen zu erproben“ [1]), oder in der apologetischen Absicht, „um in ihm ein lebendiges Beispiel von der Wirksamkeit des Evangeliums unter den Heiden nachzuweisen“ [2]), möchte in der Hauptsache auf eins hinauskommen.

2. Die Verhandlungen in Jerusalem. — Der Apostelgeschichte zufolge waren dieselben öffentlich, dagegen nach Baur (S. 117 ff.), Schwegler [3]), Zeller [4]) ein bloßes Privatabkommen mit den drei apostolischen Häuptern der jerusalemischen

---

[1]) So nach der Ansicht Baurs a. a. O., S. 121 f. und Das Christentum u. die christl. Kirche der drei ersten Jahrhh., S. 50 (1. Aufl.); Lipsius' a. a. O., S. 196 u. 202; Holstens, S. 177; Hausraths II, 577; Pfleiderers, S. 279.

[2]) So Neander, Gesch. d. Pflanzung u. Leitung des Christentums durch die Apostel, Bd. I, S. 106 (4. Aufl.).

[3]) Das nachapostolische Zeitalter, Bd. I, S. 122 f.

[4]) Die Apostelgeschichte — — kritisch untersucht, S. 224 ff.

Gemeinde, wie aus dem eigenen Berichte des Paulus in Gal. 2 sich ergebe. „Erst die Apostelgeschichte habe der Sache eine Oeffentlichkeit gegeben, die sie nach dem authentischen Berichte des Apostels nicht gehabt haben könne“ (Baur). Baur übersetzt daher *κατ᾽ ἰδίαν δὲ τοῖς δοκοῦσιν*, „und zwar wandte ich mich speciell an die vorzugsweise Geltenden“, so daß *τοῖς δοκοῦσιν* die nähere Bestimmung des voraufgehenden *αὐτοῖς* enthalten würde. Allein *κατ᾽ ἰδίαν* ist nicht speciell, sondern abgesondert, eigens, privatim, seorsum; hier also wie Mark. 4, 34 in Privatbesprechung; *κατ᾽ ἰδίαν εἰπεῖν*, Diod. I, 21. Und warum sollte Paulus den ihm von Baur untergelegten Sinn nicht deutlicher durch *τοῖς δοκοῦσιν ἐν αὐτοῖς* ausgedrückt haben? Overbeck (in de Wette's Commentar zur Apg., S. 218) will nur die „Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit einer, ja sogar unbestimmt vieler Besprechungen und Zusammenkünfte auch mit anderen Personen der Urgemeinde“ zugestehen. Aber dies würde Paulus doch wohl durch *τισὶν αὐτῶν* statt *αὐτοῖς* ausgedrückt haben. Und was hätte ihn veranlassen sollen, solche doch wohl nur gelegentliche, also für den Zweck des Galaterbriefes irrelevanten Besprechung mit Einzelnen, der Verständigung mit den apostolischen Häuptern der Gemeinde voranzustellen? Die übrigen Anhänger Baurs räumen zwar ein, daß in *αὐτοῖς* (= *τοῖς ἐν Ἱεροσολύμοις*) im Gegensatz zu *κατ᾽ ἰδίαν* öffentliche Verhandlungen angedeutet seien oder doch (Lipsius, S. 196 u. 202) angedeutet „scheinen“, behaupten aber, daß Paulus V. 3 ff. nur den Inhalt der apostolischen Privatbesprechung angebe. Dies nimmt auffallenderweise auch Lechler[1]) an, obschon gerade er am nachdrücklichsten auf die in *ἀνεθέμην αὐτοῖς* angezeigten öffentlichen Verhandlungen dringt. Aber die Debatte über die Beschneidung des Titus (V. 3—5), die wir dem *οὐδὲ πρὸς ὥραν εἴξαμεν* nach zu schließen als eine ziemlich erregte zu denken haben (*πολλῆς συζητήσεως γενομένης*, Apg. 15, 7), findet ihre Stelle angemessener in einer öffentlichen Versammlung. Auch war es das Natürlichste von der Welt, daß Paulus vor den öffentlichen Verhandlungen

---

[1]) Das apostol. u. das nachapostol. Zeitalter, S. 398 (2. Aufl.).

(deren nach Apg. 15, 5 f. zwei stattgefunden haben müssen) *κατ' ἰδίαν* mit den Uraposteln sich zu verständigen suchte und der Inhalt der beiderlei Verhandlungen im Wesentlichen derselbe war und daher Gal. 2, 3—5 Inhalt und Resultat beider zusammengefaßt wird. Auch daß ihm von den Hochgeltenden nichts mitgetheilt worden, wodurch seine christliche Ueberzeugung modificirt, berichtigt, erweitert worden sei, daß sie im Gegentheil die göttliche Gnadenausrüstung für seinen Beruf anerkannt hätten (V. 6 u. 7), hat wohl als Ergebnis beider Verhandlungen zu gelten. Zweifelhaft kann es nur sein, ob wir das nach V. 9 u. 10 getroffene Abkommen in die öffentliche Versammlung zu verlegen haben. Denn da es die persönliche Berufsthätigkeit der Apostel betraf, so waren dieselben wenigstens nicht verpflichtet, die Sache der öffentlichen Versammlung zur Berathung und Beschlußfassung zu unterbreiten [1]).

Es sind noch folgende zur Hauptfrage in engster Beziehung stehende Einzelheiten in Betracht zu ziehen. — V. 3. *οὐδὲ Τίτος — — περιτμηθῆναι*] Da Paulus schon V. 1 in *συμπαραλαβὼν καὶ Τίτον* den Titus als seinen Reisebegleiter bezeichnet hatte, so kann er hier durch den Beisatz *ὁ σὺν ἐμοί* nur sagen wollen, daß wenn ein Zwang hätte durchgesetzt werden können, man ihn zuerst an Titus als seinen mit nach Jerusalem gebrachten Genossen in Anwendung gebracht haben würde. Aber nicht einmal die Beschneidung dieses einen, geschweige denn das Zugeständnis der vielen auswärtigen Heidenchristen habe man ihm abzuringen vermocht. *ἀναγκάζειν* wie 6, 12 durch Bedrohung mit Ausschluß aus der Christengemeinschaft nöthigen. — V. 4. *διὰ δὲ τοὺς παρεισάκτους ψευδαδέλφους*] Die meisten jetzigen Ausleger, auch Weizsäcker (S. 202) und Keim (S. 73), selbst

---

[1]) Weizsäcker a. a. O., S. 201 hält es für unmöglich, in Gal. 2, 1—10 die Grenze zwischen der öffentlichen Verhandlung mit der Gemeinde und der privaten mit den Aposteln zu bezeichnen; gleichwohl sei der Inhalt von V. 9—10 als Privatabkommen zu denken, S. 199. Keim dagegen (S. 68 f.) verlegt denselben noch in die Gemeindeverhandlung als Blüthe und letztes Resultat derselben.

Meyer, fassen diese Worte als nachträgliche Näherbestimmung zu οὐκ ἠναγκάσθη und δέ im Sinne von und zwar. Wäre dies richtig, so hätten nur die falschen Brüder auf die Beschneidung des Titus gedrungen, die Majorität der Gemeinde aber mit Einschluß ihrer Häupter, als außerhalb des Confliktes stehend, sie verweigert. Allein wo δέ in der angegebenen Weise gebraucht wird, geschieht es immer, wenn ein Begriff nachdrucksvoll wieder aufgenommen und durch einen Zusatz näher bestimmt wird, und muß in diesem Falle auch im Deutschen durch aber sich übersetzen lassen, wenn es auch den Sinn des lateinischen inquam ausdrückt, wie kurz vorher das ἀνέβην, V. 1f.; σοφίαν, 1 Kor. 2, 6; δικαιοσύνη, Röm. 3, 21f. u. 9, 30; θανάτου, Phil. 2, 8. Demgemäß hätte hier οὐκ ἠναγκάσθη δέ vor διὰ τοὺς παρεισάκτ. ψευδαδ. wiederholt werden müssen. Die nachträgliche Näherbestimmung zu οὐκ ἠναγκάσθη ist demnach in V. 4f. enthalten, der neue Satz mit διὰ δὲ τοὺς ψευδ. zu beginnen und mit Winer, Wieseler, Hofmann eine durch den langen Relativsatz οἵτινες κτλ. in V. 4 veranlaßte Vermischung zweier Constructionen anzunehmen. Dadurch aber, daß Paulus erst διὰ τούς und dann οἷς sagt, wird der Gedanke nicht, wie Meyer behauptet, verwirrt, denn eine um der falschen Brüder willen wäre ja zugleich eine ihnen selbst gemachte Concession gewesen. Welchen Personen aber außer den ψευδαδέλφ. die Beschneidung des Titus verweigerte, sagt Paulus nicht. In Consequenz mit der falschen Ansicht, daß Paulus nur seine Privatverhandlung mit den Uraposteln berichte, behaupten Baur und seine Schule, er habe sie diesen Aposteln verweigert. Diese hätten mit derselben Hartnäckigkeit wie die falschen Brüder auf die Beschneidung der Heidenchristen überhaupt und die des Titus insbesondere gedrungen. Wäre dies richtig, so würden die Urapostel durch die Gegenvorstellungen des Paulus eines Besseren überzeugt, ihre Forderung aufgegeben haben, denn sonst wäre die V. 9 berichtete Einigung nicht zu Stande gekommen. Aber Paulus konnte, so wie er es thut, auch in dem Falle sich ausdrücken, wenn die Urapostel oder sonst einflußreiche Männer in der Gemeinde (πρεσβύτεροι, Apg. 15, 6. 22; ἡγούμενοι ἐν τοῖς ἀδελφοῖς, V. 22; denn wir setzen voraus,

daß Paulus die öffentlichen Verhandlungen im Auge hat) in aller Milde, ohne stürmisches Drängen, ihm anheimstellten, ob er nicht um des Friedens willen den Eiferern nachgeben wolle. Allein so gern er sonst schwache Brüder mit Nachsicht behandelte und zu behandeln ermahnte (1 Kor. 8. Röm. 14), wie er nicht lange nachher den Timotheus, allerdings einen geborenen Halbjuden, beschneiden ließ (Apg. 16, 3)[1]), so gab er doch damals, als durch falsche Brüder die Principienfrage auf die Spitze gestellt war und es sich um die bleibende Berechtigung des gesetzesfreien Heidenchristentums handelte (ἵνα ἡ ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελλου διαμείνῃ πρὸς ὑμᾶς, V. 5), auch nicht einen Augenblick nach. — Die „falschen Brüder", d. h. solche, die sich für Christen halten und ausgeben, ohne es zu sein, sind keine anderen als die Apg. 15, 5. 1 genannten pharisäischen Christen. Mochten dieselben nun aus religiösem Herzensbedürfnis oder aus rabbinisch-dogmatischen Gründen zu Christus sich bekehrt haben: auf seinem Standpunkte mußte ihnen Paulus das Recht zum Eintritt in die Christenheit absprechen, daher er sie V. 4 als Eindringlinge in die Christenheit[2]) (παρείςακτοι) und Eingeschlichene (παρειςῆλθον) be-

---

[1]) Diese Beschneidung des Timotheus erkennen auch Keim (S. 79) und Pfleiderer (S. 507) gegen die Tübinger Schule als geschichtliche Thatsache an. — Mag der Bericht in Apg. 10 „immerhin Spuren, wenn auch nicht absichtlicher Tendenzgeschichtschreiberei, so doch einer secundären, die erzählten Ereignisse nicht mehr objectiv wiedergebenden Auffassung der Dinge an sich tragen: immerhin gehört eine Art Kritik zu treiben dazu, der wir nicht zustimmen können, wenn man es für unmöglich erklärt, daß Petrus schon vor dem Auftreten des Paulus einzelne heidnische, im Proselytenverhältnis stehende Personen in die christliche Gemeinschaft ohne die Forderung der Beschneidung könnte aufgenommen haben." Klöpper, Exegetisch-kritische Untersuchungen über den zweiten Brief des Paulus, S. 115.

[2]) Gegen diese gewöhnliche Erklärung wendet Holsten S. 272 ein, daß nach ihr Paulus das Perfect παρειςεληλύθασιν habe setzen müssen. So aber könne der Aorist παρειςῆλθον nur auf die einzelnen Fälle des sich Einschleichens in die paulinischen Gemeinden sich beziehen. Aber warum sollte dies Paulus nicht durch einen Zusatz wie εἰς ἐκκλησίας τῶν ἐθνῶν (Röm. 16, 4) angezeigt haben? Das zusatzlose παρειςῆλ-

zeichnet. Und was die psychologisch natürliche Folge ihres in das Christentum mit hereingebrachten jüdisch-pharisäischen Particularismus war, daß sie gegen das gesetzesfreie Heidenchristentum zu energischer Opposition sich erhoben, das stellt Paulus rhetorisch vom Erfolge auf die Absicht schließend als einige Absicht ihrer Bekehrung dar (*κατασκοπῆσαι — — καταδουλώσουσιν*).

Durch seine energische Beharrlichkeit und sicher auch wohl durch Bericht über die großen Erfolge seines Wirkens unter den Heiden (Apg. 15, 12, vgl. mit *ἰδόντες κτλ.* Gal. 2, 7; *γνόντες κτλ.* V. 9) erwarb sich Paulus von den Uraposteln die Anerkennung sowol seines göttlichen Berufes als Heidenapostel, als auch des gesetzesfreien Heidenchristentums. Ersteres ergibt sich unwiderleglich aus den Ausdrücken, in welchen Paulus dem Petrus sich völlig gleichstellt, V. 8 f., und mit welchen die Behauptung schlechthin unvereinbar ist, die Urapostel hätten ihn nicht als ebenbürtigen Apostel, sondern nur als ihren Gehilfen (Holsten, S. 273), als von Gott begnadigten Proselytenbekehrer (Lipsius, S. 203) anerkannt. Nach Holsten freilich soll Paulus in V. 8 den Ausdruck *εἰς ἀποστολὴν τῶν ἐθνῶν* absichtlich vermeiden und statt dessen *εἰς τὰ ἔθνη* sagen. Aber da die Leser nach dem Vorhergehenden und in Correspondenz mit dem Gegensatze *εἰς ἀποστολ. τῆς περιτομῆς* nicht anders als nach bekannter Concision des Ausdruckes [1]) für gleichbedeutend mit *εἰς ἀποστολὴν τῶν ἐθνῶν* nehmen mußten, so würde Paulus einer mit seinem Charakter unvereinbaren Täuschung seiner Leser, einer *πανουργία*, eines *κρυπτὸν τῆς αἰσχύνης* (2 Kor. 4, 2) sich schuldig gemacht haben; vgl. meine Bemerkungen in den Theol. Stud. u. Krit. 1876, S. 202, Anm. 1. Und wo Paulus sonst *χάρις*, wie hier V. 9, mit Bezug auf seinen Beruf gebraucht, versteht er darunter die göttliche Gnadenausrüstung für diesen seinen Beruf als Heidenapostel; vgl. Röm. 1, 5 (*χάρ. καὶ ἀποστ. = χά-*

θον kann nur im allgemeinen Sinne von dem durch ihre Bekehrung zu Jerusalem erfolgten Eindringen in die Christenheit überhaupt verstanden werden. Der Aorist ist analog dem *παρῆλθεν* in 2 Kor. 5, 17.

[1]) Beispiele aus Classikern s. in Fritzschiorum Opuscula, p. 287.

ριν τῆς ἀποστολῆς); 1 Kor. 15, 10. Eph. 3, 7 u. 8 und wie in unserer Stelle χάρις ἡ δοθεῖσά μοι Röm. 15, 15 f. Eph. 3, 2. Auch davon liegt keine Andeutung im Texte des Paulus, was Keim (S. 77) in Nachgiebigkeit gegen die Baur'sche Schule, unter Berufung auf Schwegler (a. a. O. II, 110) in ihm zu finden glaubt, daß die Urapostel das Heidenchristentum nur als eine „Secundogenitur" im Reiche Gottes angesehen hätten. Schwegler findet diesen Gedanken in Apok. 7, 4, indem er nach einer weit verbreiteten Erklärung die 144000 von Judenchristen, die unzählbare Menge aus allen Geschlechtern, Stämmen, Völkern und Zungen in V. 9 von Heidenchristen versteht. Allein ganz davon abgesehen, daß wenn auch die apokalyptische Stelle den von Schwegler in sie gelegten Sinn enthielte, sie für Erklärung von Gal. 2, 7 ff. nicht maßgebend sein könnte, ist nach der richtigen, auch von Hilgenfeld (Einleitung in das N. T., S. 426 f.) anerkannten Erklärung die unzählbare Menge von den 144000 nicht verschieden (14, 1), sie ist nur für das menschliche Auge unzählbar; ihre Zahl hat der Seher durch eine Himmelsstimme vernommen (V. 4), hernach (μετὰ ταῦτα, V. 9) erst schaute er die Menge; die Heidenchristen sind den zwölf Stämmen des wahren (christlichen) Israel einverleibt (7, 5—8). — Infolge der Anerkennung der Apostolicität des Paulus ergriffen auch nach V. 9 f. Jakobus, Petrus und Johannes die Initiative zu dem Vertrage, nach welchem sie die Predigt unter den Juden sich vorbehielten, dem Paulus dagegen diejenige unter den Heiden überließen, zu welcher Theilung der Berufsthätigkeit sie durch den bisherigen Gang ihres Lebens und Wirkens sich veranlaßt sehen mochten. Daß nur Paulus an die geographische, Jakobus an die ethnographische Abgrenzung gedacht habe, wie Ritschl (S. 151 vgl. mit Keim, S. 78 f.) meint, läßt sich mit nichts beweisen, sondern nach Analogie von Matth. 10, 5 f. haben wir am natürlichsten die geographische Theilung zu verstehen (vgl. Lechler, S. 415); es sollte also mit dem bisherigen status quo der beiderseitigen Missionsthätigkeit sein Bewenden haben. Aber im Enthusiasmus des Verbrüderungsactes wird man die Abgrenzung nur im ganzen, großen und allgemeinen verstanden haben, ohne die

Frage ängstlich in Betracht zu ziehen, wie es mit den unter Heiden lebenden Juden und umgekehrt gehalten werden solle. Denn bei streng ethnographischer Scheidung hätten die Bekehrungsgebiete sich durchkreuzt und wäre die Bildung gemischter Gemeinden unmöglich gewesen. Sonach konnte durch den Vertrag dem Paulus nicht verwehrt sein, unter Heiden lebende Juden zu bekehren. Hiegegen spricht schon, daß nach 1 Kor. 9, 20 Paulus auch Juden in das Gebiet seiner Wirksamkeit mit einschließt und nach 1 Kor. 7, 18 die von ihm gestiftete korinthische Gemeinde einen, wenn auch nach 12, 2 nur geringen, judenchristlichen Bestandtheil gehabt haben muß. Ja es konnte auch dem Paulus nicht verwehrt sein, in den Heidenländern als Prediger zuerst in den jüdischen Synagogen aufzutreten, wie er es nach der Apostelgeschichte that, indem diese damals auch von Heiden stark besucht wurden; vgl. Lechler a. a. O., S. 415; Ritschl, S. 151. „Niemals aber ist er mit seiner Predigt in das Stammland der Beschneidung eingedrungen, immer wieder hat er sich seiner Grenzen erinnert; 2 Kor. 11, 10 ff. Röm. 11, 13. 15. 16—20“ (Keim, S. 79). Nur eine Verpflichtung legten die Urapostel dem Paulus an's Herz, nämlich der armen Urgemeinde durch Collecten in seinen Gemeinden Hülfe zu leisten, V. 10. Zu verwundern ist, wie der in der Hauptfrage so besonnen urtheilende Keim (S. 77) in einer an die Anfänge der Tübinger Kritik erinnernden Art es auffällig finden konnte, daß der Liebesvertrag nur „einseitig stipulirt“ worden, daß „nur den Heidenchristen Liebeswerke gegen Jerusalem, nicht umgekehrt auferlegt“ wurden, „so recht im Geiste der Apokalypse (21, 24) wurde Jerusalem als Metropolis behandelt, wohin die Secundogenitur ihre Gaben bringen sollte“. Allein die Verhältnisse waren auf beiden Seiten verschieden. Infolge der damaligen traurigen politischen Verhältnisse Palästina's (vgl. Hausrath a. a. O. II, S. 559), der Verfolgungen, welche die Urgemeinde von Seiten ihrer Volksgenossen zu erfahren hatte (1 Thess. 2, 14), und wahrscheinlich auch der allmählichen Aufzehrung des aus dem Verkaufe der Ländereien als gemeinsamen Besitz gewonnenen Erlöses (Apg. 4, 32 ff.; 5, 1 ff.) mochte die Urgemeinde in tiefste Armut gerathen sein. Als solche war sie natürlich außer Stande,

den zahlreichen Heidenchristen gleiches mit gleichem zu vergelten. Wir haben alle Ursache anzunehmen, daß in den paulinischen Gemeinden es an mehr oder minder Wohlhabenden nicht fehlte (vgl. 1 Kor. 11, 21 f. Röm. 16, 2. 23), die im Stande waren, Nothleidende in ihrer Mitte zu unterstützen. Die Unterstützung der Urgemeinde galt dem Apostel nicht als theokratische, sondern als christlich-sittliche Pflicht (Röm. 15, 27), deren Beobachtung auf die Empfänger religiös-sittliche Wirkung üben werde (2 Kor. 9, 12 ff. vgl. mit Röm. 15, 31).

Erwägt man endlich außer den schon besprochenen Ausdrücken des 7. und 8. Verses auch die Bedeutung des Wortes *κοινωνία* in V. 9 im urchristlichen Sprachgebrauche als Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe (Philem. V. 6. 2 Kor. 9, 13. 1 Joh. 1, 3. 7), so wird man unmöglich der Baur'schen Schule [1]) beipflichten können, die Urapostel hätten den Paulus aus bloßer Connivenz gewähren lassen, sie hätten nur zugestanden, was sie nicht zu hindern vermocht und die Uebereinstimmung zwischen ihnen und Paulus sei ein nichts besagendes leeres Concordat und die *κοινωνία* sei zugleich eine Trennung gewesen. Nein, den gebrauchten Ausdrücken zufolge müssen die Urapostel das sie mit Paulus verbindende Glaubensband anerkannt haben, sonst hätte die Verhandlung sicher mit demselben Resultate geendet, wie das Marburger Colloquium am 4. October 1529; vgl. Lechler a. a. O., S. 413 f. Den Handschlag der Gemeinschaft gibt man nicht, um hinfort keine Gemeinschaft mehr mit einander zu haben. Zwar hat man die „schlecht verhaltene Geringschätzung" betont, mit welcher Paulus von den *δοκοῦντες* rede, „deren Ansehen ihm gar nichts gelte" V. 6 u. 9 (Schwegler II, S. 109; Lipsius S. 197). Allein der Gebrauch dieser Ausdrücke erklärt sich zur Genüge unter der naheliegenden Voraussetzung, daß die galatischen Agitatoren derselben als Ehrenbezeichnung der jerusalemischen Apostel zur Herabsetzung des Paulus sich bedient hatten [2]). War auch der

---

[1]) Vgl. Baur, S. 125 f. Schwegler I, 120. Zeller, S. 226.

[2]) Möglich ist es aber auch, daß Paulus den Ausdruck wählte, um den Jakobus, den Bruder des Herrn, der nicht im eigentlichen Sinne Apostel

Vertrag unvollkommen und vermochte er, wie nachher in Antiochien sich herausstellte, neuen Collisionen nicht vorzubeugen, so dürfen wir doch seinen Werth nicht unterschätzen. Denn unmittelbar vor seinem Abschluß gab es für die palästinensischen Christen, wie Weizsäcker (S. 210) treffend bemerkt, nur „gläubige Juden und ungläubige Juden und sie beide umfassend stand die Religionsgemeinschaft des Judentums. Die Bestimmungen des Vertrages setzen an die Stelle dieses Verhältnisses ein anderes. Durch sie stehen nun neben einander gläubige Juden und gläubige Heiden, und das Obere, beide Umfassende ist die *κοινωνία*, die Religion des Christusglaubens. Durch diese Aufstellung ist der Vertrag wahrhaft epochemachend, er ist der Anfang, mit welchem die christliche Universalkirche in's Leben tritt."

Haben aber die Urapostel das von Paulus verkündete gesetzesfreie Heidenchristentum anerkannt, so werden sie dessen Berechtigung selbstverständlich auch in Reden in der Gemeindeversammlung vertreten haben. Die Apostelgeschichte berichtet zwei kurze Meinungsäußerungen des Petrus (15, 7—11) und des Jakobus (V. 14—21), die wol als Quintessenz längerer Reden zu gelten haben. Es handelt sich um ihre Glaubwürdigkeit. Von hochachtbarer Seite außerhalb der Tübinger Schule ist über das Votum des Petrus geurtheilt worden, dasselbe „sehe ganz darnach aus, als wenn es Paulus dictirt habe" (Hase, Gnosis I, 117, 2. Aufl.), eine Behauptung, welche zuletzt Weizsäcker (S. 233 ff.) ausführlich zu begründen gesucht hat. Indessen wird doch nur die Geschichtlichkeit von V. 7 in Anspruch zu nehmen sein. Denn wenn der Bericht über die Bekehrung des Cornelius und seiner Familie (Apg. 10) nicht aus der Luft gegriffen sein kann (vgl.

war, mit einzuschließen. Nach K. Schmidt, Art. „Apostelconvent" in Herzogs Realencyklopädie f. protest. Theologie I, 581 (2. Aufl.), soll der Ausdruck auch die jerusalemischen Presbyter umfassen. Allein nach der ganzen Tendenz der beiden ersten Kapitel des Briefes handelte es sich um das Verhältnis des Paulus zu den drei Häuptern der Gemeinde. Am wenigsten aber können in der V. 6 in der in *ὁποῖοί ποτε — — λαμβάνει* in *οἱ δοκοῦνετες* enthaltenen Verwahrung die Presbyter inbegriffen sein.

oben S. 415, Anm. 1), so wird Petrus auf diese Thatsache verwiesen haben [1]). Aber dieser einzelne Fall berechtigte ihn nicht zu solcher Verallgemeinerung, in welcher er sich zu dem von Gott erkorenen Rüstzeug zur Heidenbekehrung aufbauscht, während er nach Gal. 2, 8 von Gott exclusiv zur Bekehrung der Juden ausgerüstet war, so wie Paulus zu der der Heiden. Dagegen ist, wie Keim (S. 84) richtig erinnert, in V. 9—11 die wesentliche Voraussetzung enthalten, unter welcher Petrus die Berechtigung des gesetzesfreien Heidenchristentums anerkennen mußte. Und erwägen wir, daß der sanguinische Mann das Votum unter dem mächtigen Eindrucke der Mittheilungen und Reden des Paulus abgegeben und, wie wir weiter unten sehen werden, im Herzen dem Paulus näher gestanden haben muß als Jakobus, sowie daß Paulus Gal. 2, 16 als die ihm und dem Petrus gemeinsame Voraussetzung die Unmöglichkeit der Rechtfertigung durch Werke bezeichnet, so kann der Inhalt das Votum nicht im mindesten befremden. Auch die Rettung durch die (in seinem Sühnopfertode geoffenbarte und verbürgte) Gnade des Herrn (V. 11) erkannten, nach 1 Kor. 15, 3, sämtliche Urapostel an. Nur zieht Petrus nicht, wie Paulus, die Consequenz, daß Christus das Ende des Gesetzes sei und demgemäß auch die jüdischen Christen von dessen Beobachtung entbunden seien. Aber gerade dadurch ist die wesentliche Treue des lucanischen Berichtes verbürgt. — Auch das Votum des Jakobus ist insoweit als geschichtlich anzuerkennen, als er sich „im allgemeinen nach dem A. T. für die Berufung der Heiden erklärt, obwol er kühler redet" (Keim, S. 95), von den großen Erfolgen unter ihnen schweigt, aber die Beschneidung ihnen erläßt, dagegen die Pflicht der Judenchristen gegen das mosaische Gesetz ausdrücklich wahrt (V. 21). Aber wörtliche Treue kann der Bericht schon darum nicht beanspruchen, weil Jakobus in V. 17f. seine

---

[1]) Der maßlosen Hyperbel, welche man bei der gewöhnlichen Beziehung ἀφ' ἡμερῶν ἀρχαίων in V. 7 auf die etwa 10 Jahre vorher erfolgte Bekehrung des Cornelius anzunehmen hat, entgeht man durch die glückliche Erklärung Keims, nach welcher die Erwählung des Petrus zum Bekehrungsorgan von jeher (vgl. Gal. 1, 15) gemeint ist.

Argumentation auf freie Benutzung der vom Hebräischen abweichenden Stelle der LXX Amos 9, 11f. gründet. Denn die Auskunft Olshausens, man habe in der damaligen Verhandlung der griechischen Sprache sich bedient, ist gar zu naiv, indem es psychologisch unnatürlich gewesen wäre, über eine so wichtige Herzensangelegenheit in der Sprache der verhaßten Fremden zu verhandeln; vgl. Apg. 21, 40; 22, 2. Das Wichtigste ist aber, daß auf Vorschlag des Jakobus die Gesetzesfreiheit der Heidenchristen durch vier Verbindlichkeiten beschränkt worden sein und Paulus diese Verbindlichkeiten den Heidenchristen eingeschärft haben soll, 15, 20. 29; 16, 4 [1]). Dies widerstreitet den eigenen Erklärungen des Paulus. Denn nach dem jerusalemischen Decret sollte der Genuß des heidnischen Opferfleisches unbedingt verboten sein. Paulus dagegen erklärte diesen Genuß im allgemeinen für ein Adiaphoron und nur in zwei Fällen für unzuläßig und sündlich: 1 Kor. 8 u. 10, 14ff. 23ff. Wollte man dieser Schwierigkeit durch die Annahme ausweichen, Paulus habe auf dem Apostelconvente dem Drange der Umstände nachgegeben oder er sei sich damals der Consequenz seines Principes noch nicht bewußt gewesen, so steht dieser Auskunft entgegen: 1) daß ihm nach Gal. 2, 6 von den Uraposteln nichts mitgetheilt wurde, wodurch seine Auffassung des Christentums modificirt oder erweitert worden wäre, wogegen in der Annahme jener vier Punkte wirklich eine *προςανάθεσις* Statt gefunden hätte; 2) daß ihm und dem Barnabas nach Gal. 2, 10 keine andere Verbindlichkeit auferlegt wurde, als sich der Armen in Judäa anzunehmen. Die Ausflucht Schenkels [2]),

---

[1]) Den religiösen Grund der drei ersten Verbindlichkeiten zu erörtern, liegt außerhalb des Zweckes dieser Abhandlung. *Πορνεία* aber ohne weiteren Beisatz konnte in keinem anderen, als dem allgemeinen und gewöhnlichen Sinne des Ausdruckes von Unzucht überhaupt verstanden werden. Wie dringend es geboten gewesen sein mußte, die Pflicht der Enthaltung von der *πορνεία* den Heidenchristen einzuschärfen, ergibt sich aus 1 Kor. 6, 12ff., nach welcher Stelle manche die höchst leichtfertigen Grundsätze der Heiden über diesen Punkt mit in's Christentum herübergenommen hatten.

[2]) Das Christusbild der Apostel und der nachapostol. Zeit (Leipzig 1879), S. 40f.

die vier Verbote seien zwar gestellt, aber von Paulus nicht anerkannt worden, streitet ebenso sehr mit Apg. 16, 4 als mit Gal 2. Was Weizsäcker (S. 246) in leicht hingeworfener Bemerkung als bloße Möglichkeit bezeichnet, daß nach Apg. 21, 25 die Aufstellung der vier Punkte eine spätere, vor der letzten Ankunft des Paulus in Jerusalem vom dasigen Presbyterium unter Einfluß des Jakobus zu einem leidlichen modus vivendi mit den Heidenchristen getroffene Auskunft war, das habe ich seit vielen Jahren als das Wahrscheinlichste angenommen und in meinen Vorlesungen dargestellt. Denn genannte Stelle gehört einem Berichte an, in welchem der Erzähler als Augenzeuge spricht, dessen Glaubwürdigkeit also nur von excessivster Kritik in Anspruch genommen werden kann. Daselbst macht aber Jakobus den Paulus mit der getroffenen Auskunft wie mit etwas ganz neuem bekannt. Wollte man aber zur Herstellung der Harmonie mit Apg. 15 nach bekannter Breviloquenz (Winer, Grammatik § 66, 1) das *ἐπεστείλαμεν* für *οἶδας, ὅτι ἐπεστείλ* nehmen, so steht dieser Aushülfe das dem Paulus nachdrucksvoll entgegengesetzte *ἡμεῖς*, d. h. wir, die jerusalemischen Presbyter, entgegen. In leicht verzeihlichem Irrtum konnte in der nachmaligen Erinnerung und Ueberlieferung diese Feststellung in jene feierliche Versammlung zurückverlegt werden, in welcher zuerst über die Berechtigung des Heidenchristentums verhandelt und Beschluß gefaßt worden war. Der hiedurch entstehende Widerspruch der Apostelgeschichte mit sich selbst kann bei deren Verfasser als einem vorzugsweise chronistischen Sammler nicht befremden, wie er ja auch drei in den Nebenumständen verschiedene Darstellungen der Bekehrung des Paulus gibt. Ein Beispiel solcher unchronologischen Zurückdatirung aus einer uns näheren und schriftstellerisch fruchtbaren Zeit besitzen wir in der Angabe der Concordienformel S. 634: — — „wir bekennen uns auch zu den Artikeln zu Schmalkalden in großer Versammlung der Theologen anno 1537 gestellet, approbirt und angenommen." Es ist aber bekannt, daß, weil man in Schmalkalden die Beschickung des nach Mantua ausgeschriebenen Concils „praecise" ablehnte, über die schon vorher in Wittenberg von Luther verfaßten Artikel gar nicht verhandelt wurde. Die Ent-

stehung des Irrtums der Concordisten erklärt sich aus dem Verhältnis der Artikel zum Namen Schmalkalden, aus ihrer allmählichen Symbolisirung unter den Lutheranern und aus der Beigabe von Unterschriften hochangesehener Theologen.

Aber trotz den auch von maßvoller Kritik an der lukanischen Erzählung zu machenden Ausstellungen behauptet dieselbe als eine Bestätigung, Erläuterung und Ergänzung des paulinischen Berichtes einen nicht zu unterschätzenden Werth. Zwar bezeichnen es Lipsius (S. 196) und Weizsäcker (S. 230 u. 239) als eine Grundverschiedenheit der beiden Berichte, daß nach dem Galaterbrief Paulus zu Jerusalem in vollster Selbständigkeit aufgetreten sei und sein Recht geltend gemacht habe, nach der Apostelgeschichte dagegen in wesentlicher Unterordnung unter die jerusalemische Versammlung und ihre apostolischen Wortführer als eine Art oberster Kirchenbehörde erscheine, deren Entscheidung er „ohne Widerrede, selbst ohne darüber gehört zu werden, hinnehmen und gehorsam ausführen" müsse (Weizsäcker). Dies könnte aber doch höchstens nur von den genannten vier Punkten gelten. Scheiden wir die desfallsige Nachricht als unchronologisch aus, so ist in dem Verhältnis der beiden Berichte zu einander alles in bester Ordnung. Denn wenn nach Gal. 2, 2 Paulus der Urgemeinde und ihren Häuptern sein Evangelium „darlegte", d. h. dessen Inhalt behufs Kenntnisnahme und Beurtheilung auseinandersetzte, damit von dieser Seite seiner Berufsthätigkeit keine Hindernisse in den Weg gelegt würden, so mußte selbstverständlich von da eine öffentliche Entscheidung gegeben und zur Beglaubigung derselben durch öffentliches Sendschreiben und durch Abgeordnete als Begleiter des Paulus und Barnabas der durch die Gesetzeseiferer beunruhigten Gemeinde zu Antiochien, sowie den Gemeinden Syriens und Ciliciens mitgetheilt werden; Apg. 15, 22ff. Ganz treffend äußert sich Keim (S. 95f.) über das Verhältnis der beiden Berichte: „Wie Paulus in seinem Berichte das Interesse hat, sein tapferes apostolisches Standhalten in Jerusalem zu zeigen, so bezweckt diese wahrscheinlich antiochenische Urkunde die wesentliche Nachgiebigkeit der anderen, der Jerusalemiten, zu betonen ohne alle Absicht, den Paulus zu degradiren oder als bloßen Klienten Jerusalems zu erweisen."

Anlangend die Quelle des apostelgeschichtlichen Berichtes, so unterliegt es für die auf Baur zurückgehende Kritik, der auf diesem Punkte auch Weizsäcker (S. 241 ff.) sich anschließt, keinem Zweifel, daß der Verfasser der Apostelgeschichte den Inhalt seiner Darstellung aus dem Galaterbriefe geschöpft und für seinen tendenziösen Lehrzweck willkürlich zurechtgemacht hat. Vgl. z. B. Zeller a. a. O., S. 519. Am schroffsten drückt sich in dieser Beziehung Overbeck (S. 222) aus: der Bericht der Apostelgeschichte „kann nur als eine mit tendenziöser Absicht dem Galaterbriefe gegenübergestellte Fiction gelten, und andere schriftliche Quellen als unseren Brief anzunehmen, liegt kein Grund vor". Es ist Keims (S. 81 ff.) nicht hoch genug anzuschlagendes Verdienst, gegen diese grenzenlos willkürliche Behauptung nachdrücklichst sich erklärt zu haben. Es gehört die denkbar kühnste Phantasie dazu, um mit Weizsäcker den Verfasser der Apostelgeschichte jeden einzelnen Zug seiner Darstellung aus dem Berichte des Paulus herausspinnen zu lassen. Und was hätte den dichtenden Erzähler abhalten können, auch dem Johannes als dem dritten der Säulenapostel auch eine fingirte Rede in den Mund zu legen? — Die positive Behandlung der Frage nach der Quelle des apostelgeschichtlichen Berichtes hat Keim leider bedeutend sich erschwert durch seine extreme Ansicht, daß die Apostelgeschichte erst zwischen 115—130 verfaßt sei [1]). Da nämlich die zahlreichen Specialien des Berichtes (vgl. besonders V. 3. 23. 25) vom Jahre 50 oder 51 bis 115—130 schwerlich Gegenstand bloß mündlicher Ueberlieferung gewesen sein können, so sieht Keim sich genöthigt, ein wahrscheinlich in Antiochien verfaßtes Schriftstück als Quelle zu vermuthen. Allein da, wie auch Keim zugesteht, der Verfasser der Apostelgeschichte die paulinischen Briefe nicht benutzt, folglich auch nicht gekannt hat, wenn man ihn nicht zu einem schriftstellerischen Gauner machen will, der sie seiner Lehrtendenz zuliebe absichtlich ignorirt habe: so werden wir die Abfassung seines Werkes in eine Zeit verlegen müssen, da noch keine größere oder

---

[1]) Einen sehr schwächlichen Versuch, diese Ansicht zu begründen, hat Keim in der Protest. Kirchenzeitung 1872, S. 151 f. gemacht.

kleinere Sammlung paulinischer Briefe existirte, also wohl das Jahr 90 als terminus ad quem, wie das Jahr 70 als terminus post quem anzunehmen haben, weil das dritte Evangelium wegen Kap. 21, 24 nach Jerusalems Falle, die Apostelgeschichte aber erst einige Zeit nach dem Evangelium verfaßt sein muß [1]. Nun aber kann Lukas, den wir als Verfasser des Werkes annehmen, wenn wir ihn als jüngeren Zeitgenossen des Paulus denken, recht wohl bis in das Jahrzehnt 80—90 gelebt haben. Zur Zeit, da er in des Apostels Umgebung war, wird er schwerlich an Sammlung von Materialien zur späteren Abfassung seines Werkes gedacht haben. Als er sich später hiezu veranlaßt sah, war er in Betreff der Geschichte des Paulus außer seiner zeitweiligen Autopsie an die Erinnerungen und Ueberlieferungen der paulinischen Kreise gewiesen. In diesen wird er Erkundigungen eingezogen haben und so wol auch in Antiochien über den jerusalemischen Apostelconvent. Möglich, daß er über den Vorfall eine schriftliche Darstellung sich erbat; ebenso möglich ist es aber auch, daß er dem ihm gegebenen mündlichen Berichte und so auch den Reden des Petrus und Jakobus, sowie dem jerusalemischen Gemeindeschreiben schriftstellerische Form gab, in welchem letzteren Falle das Zusammentreffen des ἐπειδὴ — — ἔδοξεν ἡμῖν 15, 25 mit ἐπειδήπερ — — ἔδοξε κἀμοί, Evang. 1, 1. 3 am besten sich erklärt.

3. Der Vorfall in Antiochien; Gal. 2, 11 ff. — Die Zeit desselben läßt sich nach der Apostelgeschichte mit ziemlicher Sicherheit bestimmen. Nämlich nach Gal. 2, 13 war Barnabas zugegen. Nach seiner Rückkehr vom Apostelconvent hielt sich Paulus nur kurze Zeit in Antiochien auf, dann trat er seine zweite Bekehrungsreise an. Vorher aber entzweite er sich mit Barnabas, ohne je wieder mit ihm zusammenzutreffen; Apg. 15, 35 ff. Folglich muß Petrus bald nach dem Apostelconvent nach Antiochien gekommen sein. Der anderen, zuletzt von Renan (S. 269) vertretenen Ansicht, der Vorfall sei in den drei Jahre später er-

---

[1]) Vgl. meine desfallsigen Bemerkungen in den Jahrbüchern f. deutsche Theologie 1877, S. 56 f.

folgten letzten Aufenthalt des Paulus in Antiochien zu verlegen (Apg. 18, 22), steht, abgesehen von der Abwesenheit des Barnabas, auch dies entgegen, daß man nicht begreift, warum Paulus unterlassen haben sollte, nach Analogie von Gal. 1, 18 vgl. mit 2, 1 die Zeitdistanz durch *μετὰ τρία ἔτη* zu bemerken. — Zuvörderst ist zu beachten, daß in V. 12 nicht *τινὰς ἀπὸ Ἰακώβου* verbunden werden darf in dem Sinne „einige Anhänger oder Gemeindegenossen des Jakobus" nach Analogie von *οἱ ἀπὸ Πλάτωνος*, denn dies müßte durch *τινὰς τῶν ἀπὸ Ἰακώβου* ausgedrückt sein, sondern *ἐλθεῖν* gehört zu *ἀπὸ Ἰακώβου*, „gesandt waren von Jakobus" wie Matth. 26, 47. Mark. 5, 35. Joh. 3, 2. Es waren also nicht zufällig angekommene, etwa auf einer Durchreise begriffene Jakobiten (solche würden dem Petrus schwerlich imponirt haben), sondern Abgesandte des Hauptes der jerusalemischen Gemeinde. Ihre Abordnung muß mit der auf dem Apostelconvent verhandelten Frage in engster Beziehung gestanden haben, indem nur durch diese Voraussetzung über das nachherige Verhalten des Petrus das nöthige Licht verbreitet wird. Es sollte jetzt das Unfertige und Halbe des jerusalemischen Vertrages zu Tage treten. Behielt nämlich nach demselben für die jüdischen Christen das mosaische Gesetz seine Geltung, so blieben sie auch an dessen Speisegesetze gebunden und war wegen der Gefahr, unreine Speisen zu genießen, die Tischgemeinschaft mit heidnischen Christen beschränkt. Heidenchristen hätten nur an jüdischen Mahlzeiten theilnehmen können, nicht aber durfte das Umgekehrte stattfinden. Nun ergibt sich die strenge Gesetzlichkeit des Jakobus auch aus dem außerchristlichen Zeugnisse des Josephus Antt. 20, 9. 1, nach welchem über das ihm im Jahre 62 durch den Hohenpriester Ananus bereitete Martyrium selbst die nichtchristlichen aber billig denkenden, gesetzestreuen Juden entrüstet waren [1]). Vielleicht hatte auch die Zurückhaltung, welche Paulus nach Gal. 1, 19 bei seinem Aufenthalte in Jerusalem gegen Jakobus oder dieser gegen Paulus beobachtete, in der strengen Richtung des Ersten ihren

---

[1]) Vgl. meine Bemerkungen in der Zeitschrift f. wissenschaftl. Theologie (1870), S. 386f.

Grund. Seine Sendung nach Antiochien kann nichts anderes bezweckt haben, als die nachträgliche Wahrung der von der jerusalemischen Uebereinkunft unberührten Verpflichtung der Judenchristen auf das mosaische Gesetz. Es läßt sich erwarten, daß er für diesen Zweck Leute zu Abgeordneten gewählt hat, welche geschickt waren, dem Petrus in's Gewissen zu reden, vielleicht auch durch gelehrte rabbinische Deductionen dem ἀγράμματος (Apg. 4, 3) zu imponiren. Daß er, was Pfleiderer (S. 285) als naheliegende Vermuthung ansieht, schon während des Apostelconventes den Hintergedanken der nachherigen Reclamation gehegt habe, halte ich mit der höheren Stimmung für unvereinbar, die wir auch bei ihm im Acte der Verbrüderungsscene vorauszusetzen berechtigt sind. Sondern wahrscheinlich hat er erst nach dem Convente, vielleicht auf Anregung der jerusalemischen ψευδάδελφοι (Gal. 2, 4. Apg. 15, 5), auf die aus der den Judenchristen vorbehaltenen Gesetzespflicht zu ziehenden Consequenz sich besonnen. Paulus dagegen wird in der Anerkennung der gleichen Berechtigung der geborenen Juden und Heiden zur Theilhabung am christlichen Gottesreiche als selbstverständliche Consequenz die Beseitigung jeder Scheidewand zwischen beiden Theilen angesehen haben. Waren doch beide durch ihre Bekehrung auf gleiche Weise von Gott begnadigt worden; Röm. 15, 7 ff. Mit der Glaubens- und Liebesgemeinschaft, wie sie das Christentum verlangte, war das Verbot der gemeinsamen Befriedigung des nothwendigsten Lebensbedürfnisses schlechthin unverträglich und wurde durch dasselbe die gemeinsame Feier der Agapen in gemischten Gemeinden unmöglich. Die Ansicht des Jakobus stand im Einklange mit dem Buchstaben, die des Paulus mit dem Geiste des jerusalemischen Vertrages. In der antiochenischen als der ersten größeren gemischten, von Hellenisten, also von Haus aus freier denkenden Judenchristen gegründeten Gemeinde wird die mosaische Speisepraxis vielleicht von Anfang an unterlassen worden sein. Mit Durchsetzung seiner Forderung in Jerusalem wird Paulus auch die Anerkennung der in gemischten Gemeinden längst bestehenden Verkehrspraxis als sich von selbst verstehend vorausgesetzt und eine nachherige Reaction dagegen kaum erwartet haben. Nach seiner Ankunft in Antiochien hatte Petrus

der daselbst bestehenden Praxis ohne Bedenken sich angeschlossen, nach Ankunft der Jakobiten aber wieder aufgegeben und durch sein als des hochangesehenen Apostels Beispiel ließen die übrigen Judenchristen und durch diese zuletzt auch Barnabas sich verleiten, dasselbe zu thun, V. 12 f. Paulus bezeichnet dieses Verhalten als Heuchelei, *ὑπόκρισις*. Seit Schwegler (I, 129 f.) hat auch außerhalb der Tübinger Schule die Ansicht sich verbreitet, des Paulus Urtheil über Petrus und die übrigen Judenchristen sei zu schroff, da Petrus anfangs nur in gemüthlicher und reflexionsloser Weitherzigkeit der antiochenischen Praxis sich angeschlossen, nachher aber in Mangel an durchgebildeter dogmatischer Ueberzeugung, im Schrecken vor der aus dem christlichen Glaubensprincip sich ergebenden Consequenz sie aufgegeben habe. Am gründlichsten und beredtesten ist für diese Ansicht Holsten (S. 356 vgl. mit S. 210 ff.) eingetreten. Indessen konnte und mußte Paulus nach dreimaligem Verkehr mit Petrus (Gal. 1, 18; 2, 2 ff. 11) denselben besser kennen als wir Theologen des 19. Jahrhunderts. Und das *φοβούμενος τοὺς ἐκ περιτομῆς*, V. 12, erinnert doch zu stark an den Vorgang im Palaste des Hohenpriesters, als daß wir uns berechtigt fühlen dürfen, sein Urtheil über Petrus zu bemängeln. Wie, wenn er früher unter vier Augen freiere, vielleicht bis zur Misbilligung der strengeren Richtung des Jakobus sich versteigende Urtheile aus dem Munde seines Mitapostels vernommen hätte, so daß er nun mit Fug und Recht erwarten durfte, derselbe werde jetzt, wo die Verhältnisse zur Nothwendigkeit principieller Entscheidung sich zuspitzten, auf seiner Seite stehen? Und wenn dem psychologischen Scharfblick des Paulus auch die bekannte schwache Seite im Charakter des Petrus nicht entgangen sein sollte, so war der Schluß nicht unberechtigt, daß beim Schwanken des Petrus zuletzt die Besorgniß vor Verdruß und Anfeindung der Jerusalemiten, vor völligem Bruch mit der Muttergemeinde den Ausschlag gegeben habe. Ob dieser Schluß richtig war, kann nur Gott wissen. Zwar erinnern Holsten (S. 363) und Pfleiderer (S. 287), daß Paulus in seiner an Petrus gerichteten Rede (V. 14 ff.) nur die logische Inconsequenz, nicht den moralischen Fehler der Charakterlosigkeit rüge. Nun, er hätte ihn rügen

können, aber er mußte es nicht, und vielleicht wollte er es nicht, um den Charakter des Petrus von seiner moralischen Seite nicht vor der ganzen Gemeinde (ἔμπροσθεν πάντων, V. 14) blos zu stellen. Den den antiochenischen Judenchristen gemachten Vorwurf der ὑπόκρισις findet selbst Schwegler insofern gerechtfertigt, als diese „schon jahrelang mit den Heidenchristen ihrer Gemeinde auf gleichem Fuße gelebt hatten". — In der an Petrus gerichteten Rede, V. 14ff., weist nun Paulus mit unerbittlicher Logik die Inconsequenz des judenchristlichen Standpunktes und die alleinige Folgerichtigkeit des christlichen Glaubensprincipes nach. Leider aber sagt er uns nicht, welche Wirkung die Rüge auf Petrus geäußert habe, daher die Vermuthungen und Behauptungen über diesen Punkt sehr auseinandergehen. Während Schwegler (I, 130) vorsichtig dahin sich äußerte: der antiochenische Auftritt „scheint, wenn nicht alles täuscht, einen dauernden Riß zwischen beiden Aposteln zurückgelassen zu haben", versichert Holtzmann (in Schenkel, Bibellex. IV, 484) auf das bestimmteste: „Seit der Scene in Antiochien hat sich die Kluft zwischen Petrus und Paulus, weit entfernt sich zu schließen, erst recht aufgethan." Dagegen soll nach Schenkel (a. a. O., S. 43f.) Petrus sein Unrecht eingesehen und mit Jakobus, sowie mit der jerusalemischen Gemeinde gebrochen haben. Renan (S. 275) hält es für „wahrscheinlich", daß Petrus dem Paulus gar nichts antwortete. Nach der Entfernung der Abgesandten des Jakobus habe er „ohne Zweifel" mit den Heiden wieder gegessen, wie früher. — Erwägen wir, daß Paulus von Kap. 1, 11 bis Ende des 2. Kapitels seine Unabhängigkeit von den Uraposteln erweisen will, welche Unabhängigkeit in Antiochien zugleich als Ueberlegenheit über den Petrus sich erwies, so ist kaum denkbar, daß er einer ohnmächtigen Opposition sich gerühmt, da er ja nicht wissen konnte, ob der Vorfall den Galatern bekannt sei, in welchem Falle er sein apostolisches Ansehen schwer geschädigt hätte. Vielleicht zog sich Petrus beschämt und schweigend zurück, und Paulus übergeht dies aus Schonung. — Das Schweigen der Apostelgeschichte über den antiochenischen Vorfall wird von Baur (S. 130) und seiner Schule (vgl. z. B. Overbeck a. a. O., S. 246) für ein tendenziöses erklärt. Der

Verfasser habe die ihm anstößige, noch Clem. Homil. 17, 19 in den judenchristlichen Kreisen noch über ein Jahrhundert nachher treu bewahrten Erinnerung daran nicht von neuem auffrischen wollen. Allein der Verfasser der clementinischen Homilien schöpfte seine Kenntnis der Sache augenscheinlich aus dem Galaterbriefe, wie man aus dem *εἰ κατεγνωσμένον με λέγεις* (Gal. 2, 11) in der an Simon (= Paulus) gerichteten Rede des Petrus sieht. Ob und wie oft die antiochenische Scene in den paulinischen Kreisen, denen Lukas angehörte, erzählt worden sei, wissen wir nicht. Die Erinnerung daran konnte mit der Zeit verblaßt sein (Pfleiderer, S. 507). Gesetzt aber, Lukas hätte die Sache genau gewußt, so kann er sie aus Pietätsrücksicht gegen den auch von ihm hochgeachteten Petrus übergangen haben, ohne daß dadurch ein Beweis für die ihm von der Baur'schen Schule angedichtete Geschichtsfälschung gewonnen wird. — Wie aber Paulus der nach Gal. 2, 10 eingegangenen Verpflichtung mit gewissenhaftester Treue eingedenk geblieben ist (1 Kor. 16, 1—4. 2 Kor. 8 u. 9. Röm. 15, 25 ff.), so werden die Urapostel diese Treue nicht damit vergolten haben, daß sie, wie die Baur'sche Schule behauptet, im Widerspruch mit dem jerusalemischen Vertrag seine Berufsthätigkeit unter den Heiden durch judaistische Agitationen erschwerten. Nach Apg. 21, 18 ff. wurde er bei seiner letzten Ankunft in Jerusalem von Jakobus und den dortigen Presbytern auf's wohlwollendste aufgenommen, wie er auch seinerseits im letzten Gefangenschaftsbriefe, Phil. 1, 18, im Gegensatze mit Gal. 1, 9 das Judenchristentum milder beurtheilt, indem er über beiden Gegensätzen als deren höhere Einheit den Glauben an Christus anerkennt, wol in dem festen Vertrauen, daß der Geist des Herrn in den Judaisten die ihn noch beengenden Schranken früher oder später sprengen werde. Indem die galatischen Agitatoren von den geborenen Heiden die Beschneidung forderten (Gal. 5, 2 f.), stellten sie sich in Widerspruch mit dem jerusalemischen Beschluß; sie können also nicht Sendlinge der Urapostel gewesen sein, sondern nur fälschlich deren Autorität für sich geltend gemacht haben. Ueberhaupt erfahren wir aus dem Briefe nicht, woher sie gekommen. Dagegen sollen nach der Behauptung Baurs und seiner Anhänger

die Führer der korinthischen Christuspartei mit Empfehlungsbriefen der Urapostel nach Korinth gesandt gewesen sein (2 Kor. 3, 1) und Paulus in der schneidenden Ironie 12, 11 unter den *ὑπερλίαν ἀποστόλοις* diese Apostel verstehen. Allein diese Erklärung verstößt auf das gröblichste gegen den Zusammenhang der Kapitel 10 bis 12, nach welchem die *ὑπερλίαν ἀπόστολοι* eins mit den *ψευδαποστόλοις, τοῖς μετασχηματιζομένοις εἰς ἀποστόλους Χριστοῦ* 11, 13 sein, also mit der Prätension apostolischer Würde aufgetreten sein müssen, welche sie nach 10, 7 auf ein vorgebliches außerordentliches Verhältnis zu Christus gründeten. Vgl. besonders Klöppers Ausführungen zu den betreffenden Stellen. Von wem ihnen die Empfehlungsbriefe ausgestellt waren, darüber besagt die Stelle 3, 1 nichts. Dem *ἢ ἐξ ὑμῶν* zufolge kann es auch von Gemeinden außerhalb Jerusalems geschehen sein. Waren sie aber von Jerusalem ausgestellt, so braucht kein Apostel daran betheiligt gewesen zu sein. Es liegt in diesem Falle am nächsten, an die *ψευδάδελφοι* (Gal. 2, 4) oder die pharisäische Partei (Apg. 15, 5) zu denken. „Die dogmatische Voraussetzung einer ganz specifischen Autorität der Apostel über ihre Gemeinden ist geschichtlich nichts weniger als gerechtfertigt" (Ritschl a. a. O., S. 248 Anm.).

2.

Versuch einer Erklärung der Stelle Gal. 2, 14—21.

Von

L. Wetzel,
Pastor zu Mandelkorn.

Die Manigfaltigkeit der Erklärungen, worin die Ausleger bei der Stelle Gal. 2, 14—21 auseinandergehen, hat etwas entmuthigendes. Denn wenn man den Fleiß, die Gelehrsamkeit und

den Scharfsinn betrachtet, der auf diese Erklärungen verwandt ist, und nun wahrnimmt, wie sehr sie einander fast an allen entscheidenden Punkten widersprechen und dadurch zu erkennen geben,)aß keiner der Ausleger durch das, was seine Vorgänger dargeboten)aben, befriedigt worden ist: so kann man zweifeln, ob die richtige Auslegung zu finden überhaupt möglich sei. Aber das heilige Schriftwort soll von der Kirche angeeignet und genutzt werden; arum muß es vor allen Dingen verstanden sein. Hierin liegt ür den sinnenden Leser der Schrift die Aufforderung, einen neuen Zersuch zu machen, ob es ihm gelingen möchte, glücklicher als seine Zorgänger die rechte Deutung zu treffen, zumal wenn es sich um ine Stelle handelt, welche so sehr wie irgend eine andere verspricht ütze zu werden zur Lehre, zur Strafe, zur Besserung, zur üchtigung in der Gerechtigkeit, daß ein Mensch Gottes sei vollmmen, zu allem guten Werk geschickt.

Ein solcher Versuch wird im Folgenden den geehrten Lesern ır Prüfung vorgelegt. Sie werden nicht erwarten lauter neues ı finden. Fänden sie es so, so müßte dies gerade das ungünstige orurtheil erwecken, daß dem schlichten Sinne der Worte durch n Eigensinn des Erklärers Gewalt angethan werde. Aber biseilen führen auch richtige Beobachtungen im einzelnen durch eine ırichtige Verknüpfung bei dem Sinne des Ganzen vorbei; und auch nur in die richtige Verbindung zu bringen, kann der Sache rderlich sein. Uebrigens gedenkt der Schreiber den Sinn der 'orte einfach aus den Worten selbst zu entwickeln, ohne seine orgänger anzuführen, sei es um ihnen beizustimmen oder sie zu iderlegen. Eine solche Berücksichtigung würde diese Untersuchung ır ungebürlich anschwellen und minder durchsichtig machen. Der r für die gegebene Erklärung geführte Beweis wird von selbst abweichenden Auslegungen widerlegen; und für die richtige ıslegung trägt es wenig aus, wer sie anerkannt oder nicht anannt hat; genug, wenn sie uns die Gedanken des Schriftstellers fschließt.

Aus diesen Gründen versage ich mir auch, auf die ausführliche arbeitung dieser Stelle, die Herr Lic. th. Richard Schmidt dieser Zeitschrift im 4. Hefte des Jahrgangs 1877 veröffent-

licht hat, näher einzugehen, obgleich sie, mit großer Sorgfalt, umfassender Kenntnis der neueren Auslegungsversuche und dialektischer Schärfe ausgeführt und einen Reichtum von gesunden Beobachtungen und ebenso treffenden wie feinen Bemerkungen darbietend, dennoch eine Auslegung gibt, die, wie ich glaube, den Worten des Textes und dem Sinne des Apostels nicht gerecht wird. Ich gebe meine Arbeit so, wie sie schon lange abgeschlossen war, ehe der Aufsatz des Herrn Lic. Schmidt erschien, um nicht durch eine Prüfung seiner Auslegung im einzelnen meine Arbeit zu einem ungebürlichen Umfange anwachsen zu lassen, und weil ich fürchte, sie möchte dadurch auch ihre Uebersichtlichkeit und Durchsichtigkeit verlieren. Vestigia terrent. Denn ich muß bekennen, daß es mir, indem ich Herrn Schmidt in seiner Prüfung und Beurtheilung der manigfachen Irrgänge seiner Vorgänger folgte, nicht leicht geworden ist, seine eigene Ansicht klar und sicher aufzufassen. Ja, es ist mir so vorgekommen, als ob ihm selber über dem beständigen Hineinschauen in die verwirrende Manigfaltigkeit der nach den verschiedensten Seiten auseinandergehenden Behauptungen und Beweisführungen der bisherigen Auslegungsversuche und über dem bedächtigen Abwägen von Anerkennung und Verwerfung einigermaßen der klare Blick in den Sinn der Textesworte getrübt worden sei. Indem ich hoffe, daß die folgende Untersuchung im einzelnen genügend zeigen werde, worin und warum ich mich gedrungen fühle von dem geehrten Verfasser jenes Aufsatzes abzuweichen, bemerke ich hier nur im allgemeinen folgendes.

Der Punkt, wo unsere Wege auseinandergehen, ergibt sich auf S. 656, wo Herr Lic. Schmidt sagt: „Wenn also hienach Paulus V. 15 u. 16 zunächst an den Judenchristen, zu welchen auch Petrus gehört, ihr thatsächlich vorhandenes Judentum und den damit gegebenen Gegensatz zum heidnischen Charakter betont, um sie dann sofort in bestimmter Hinsicht den Heiden ganz gleich zu stellen, so liegt darin eine unverkennbare Analogie zu der Behauptung, daß Petrus, obwol ein Jude, dennoch nicht jüdisch, sondern heidnisch lebe, vor. Diese Bemerkung ist unbestreitbar richtig; nur hätte Herr Lic. Schmidt statt „den Heiden" genauer „den Heidenchristen" schreiben

sollen, wie er vorher ganz richtig „an den Judenchristen" geschrieben hat. Wenn er aber dann hinzusetzt: „Auf der anderen Seite erscheint es nun freilich kaum denkbar, daß Paulus das Gläubigwerden an Christum, welches Juden und Heiden gemeinsam ist, oder auch nur das in jenem liegende Aufgeben der Gesetzesgerechtigkeit als ein ‚heidnisch leben' bezeichnet haben sollte": so nöthigt uns nach meinem Dafürhalten der Text gebieterisch, dies „kaum Denkbare" als die Meinung des Paulus anzuerkennen; nur sollte der Verfasser, um im Ausdruck genau zu sein, nicht „das Gläubigwerden", sondern „das Gläubigsein", und statt „Juden und Heiden" besser „Juden- und Heidenchristen" geschrieben haben, wie dies ja das Wort „leben" nothwendig fordert. So gefaßt verliert der Satz alles Anstößige, wenn man nur das ζῇς hier ebenso versteht, wie ζωή, θάνατος und alle damit verwandten Ausdrücke auf Grund des anerkannten biblischen Sprachgebrauches überall im Neuen Testamente in solchen Stellen verstanden werden müssen und verstanden werden, in welchen die heiligen Schriftsteller sich im Gebiete eigentümlich christlicher Begriffe bewegen. Weil aber Herr Lic. Schmidt diesen Weg nicht einschlägt, so sieht er sich genöthigt, durch die ganze Rede hindurch an den entscheidenden Punkten den Worten des Apostels mehr oder weniger Gewalt anzuthun, indem er sie etwas anderes meinen läßt, als was sie eben sagen.

Ζῇς ἐθνικῶς heißt nicht: „du hast Sünden" oder „du wirst als Sünder erfunden nicht minder als die Heiden" (S. 657. 696. 699). Denn jenes bezeichnet ja eine Lebensweise in ihrem Werden, in ihrer Selbstgestaltung; dieses hingegen einen Befund und die Beurtheilung von außen. Auch ist es unzuläßig, den Begriff des ἰουδαϊκῶς ideal, und dennoch den des ἐθνικῶς rein empirisch zu fassen.

Wo Herr Schmidt den Sinn des 16. Verses feststellt, erkennt er selber (S. 660f.) an, daß darin der Gedanke, den er für den eigentlichen Nerv des in V. 15 u. 16 geltend Gemachten erklärt, „nicht direkt ausgesprochen sei". Er ist darin aber so wenig gemeint wie ausgesprochen, sondern der Vers meint ganz einfach das, was die Worte sagen.

Die Frage in V. 17 hat gewißlich nicht bloß „die formale Bedeutung", einen schicklichen Uebergang von V. 16 zu V. 18ff. zu vermitteln, sondern sie bringt die in V. 15 begonnene Erläuterung und Rechtfertigung der Frage in V. 14 zu dem erforderlichen (vorläufigen) Abschlusse, und entspricht in Betreff ihrer Abzielung dem πῶς τὰ ἔθνη ἀναγκάζεις ἰουδαΐζειν;

Und V. 18—21 erläutern die Frage in V. 17 nicht in solcher Weise, daß dadurch bloß ein „möglicher logischer Zusammenhang zwischen Bedingung und Folgerung" in jener Frage nachgewiesen (S. 700f.) und das Recht begründet werden soll, die (nota bene nur rein formal eingefügte) Frage überhaupt nur aufzustellen, sondern sie erläutern die Annahme in V. 17 so, daß diese und mit ihr zugleich die daraus abgeleitete Folgerung widerlegt, und auf diese Weise das μὴ γένοιτο bekräftigt wird.

In der ganzen Rede aber will Paulus die Wiederbeobachtung des Gesetzes nicht allein als irgendwie ungehörig für den Christen, zumal für den Heidenchristen, sondern auch als im Widerspruche stehend mit des Petrus eigener Ueberzeugung, als ὑπόκρισις, erweisen.

Die Rechtfertigung dieser Einsprüche gegen die Erklärungen des Herrn Lic. Schmidt, sowie der Einfluß, den diese Behauptungen auf die Erklärung des Einzelnen haben, wird sich aus der folgenden Untersuchung ergeben.

Vorweg sei bemerkt, daß der ganze Abschnitt als die Rede des Paulus an den Petrus behandelt werden wird. Die Untersuchung selbst wird diese Annahme rechtfertigen. Doch auch schon von vorn herein muß es als undenkbar erscheinen, daß Paulus in der Gemeindeversammlung zu dem Petrus gar nichts weiter sollte gesagt haben als das räthselhafte Wort: Εἰ σὺ Ἰουδαῖος —— ἰουδαΐζειν; oder wenn er eine Erklärung hinzugefügt hätte, weil sie für den Petrus und die Gemeinde Bedürfnis war, daß er sie hier nicht sollte auch mitgetheilt haben, da sie für die Leser des Briefes nicht weniger als für jene unentbehrlich war. Dazu machen die folgenden Worte ganz entschieden den Eindruck, als wollten sie diese Erklärung geben. Das φύσει Ἰουδαῖοι und ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοί V. 15 blickt ja deutlich auf das ἐθνικῶς καὶ οὐχ ἰουδαϊκῶς,

auf das ἔθνη und ἰουδαΐζειν in V. 14 zurück. Und wen meint Paulus in V. 15 mit ἡμεῖς φύσει Ἰουδαῖοι? In einer Anrede an die Galater könnte es doch kaum etwas anderes bezeichnen als Paulus und die Galater. Die aber waren ja φύσει ἔθνη. Er meint sich und den Petrus; versteht man aber die Worte so, dann wäre diese Rede eine Exemplifikation gar wunderlicher Art. Jedenfalls hat in V. 18 das ἃ κατέλυσα, ταῦτα πάλιν οἰκοδομῶ ganz offenbar das Verhalten des Petrus im Auge, das den Paulus zu der vorwurfsvollen Frage veranlaßte: πῶς τὰ ἔθνη ἀναγκάζεις ἰουδαΐζειν; Auch das ζῆν in V. 19 und 20 scheint in beabsichtigter Beziehung zu dem ζῇς in V. 14 zu stehen. So spricht der erste Eindruck ganz bestimmt für den Zusammenhang von V. 15—21 mit V. 14. Sehen wir dagegen auf das, was folgt, so deutet da weder eine Verbindungspartikel noch der Wortausdruck der Sätze irgendwie auf einen engeren Zusammenhang mit dem Voraufgehenden. Ohne jedes Bindewort platzt Paulus heraus: „O ihr unverständigen Galater! wer hat euch bezaubert?“ Was aber den Wortausdruck betrifft, der in V. 15—21 sich so deutlich an den von V. 14 anschließt, so wird er in V. 19—21 im Anschluß an das ζῆν in V. 14 durch den Gegensatz von ζῆν und ἀποθανεῖν beherrscht; in 3, 1 ff. ist das Wort, um das sich die Darstellung sammelt, das Wort πνεῦμα. Dieser Unterschied hindert allerdings nicht, daß 3, 1 ff. mit dem vorigen Kapitel in Gedankenverbindung stehen könne, und diese ist auch ohne Zweifel vorhanden. Das aber ist nicht zu leugnen, daß bei 2, 21 in dem Strome der Rede des Apostels ein Wendepunkt ist, von wo sie einen neuen Anlauf und eine neue Richtung nimmt. Auch kann und soll nicht bestritten werden, daß das in 2, 15—21 Gesagte auch den Galatern zur Belehrung dienen sollte, und ἐσταυρωμένος 3, 1 klingt wol nicht absichtslos an 2, 20 συνεσταύρωμαι an. Dem steht ja auch nichts im Wege, wenn auch 2, 15—21 zunächst zu Petrus gesagt worden ist. Aber diese Rede hat einen eigentümlichen Zuschnitt, der sich nur aus der Annahme erklärt, daß Paulus nicht bloß den Petrus von einer Verirrung zurückbringen, noch weniger ihn vor der Gemeinde herabsetzen, sondern daß er eben diese Gemeinde zur rechten Erkenntnis der schwebenden Frage

führen wollte, jedoch mit möglichster Schonung des hochangesehenen Mitapostels. Darum tritt an die Stelle des σύ in V. 14 das ἡμεῖς in V. 15—17, das ἐγώ in V. 18—21. Was Paulus an dem Petrus zu rügen fand, spricht er nicht in der Form stracken Vorwurfs aus, sondern in Form von allgemeinen Sätzen und daraus abgeleiteten Folgerungen, wobei er sich selbst als Beispiel gebraucht. Hat er nun dies alles so zu Petrus gesagt, damit es die antiochischen Christen beachten sollten, so hat er es hier berichtet, damit es seine Leser in Galatien zu Herzen nehmen sollten. Darum bleibt es doch ein Bericht von der Rede an den Petrus, ein Bericht, der den von 1, 11 an bis hieher gegebenen Ueberblick über die Geschichte seiner apostolischen Wirksamkeit abschließt, und 2, 15—21 ist nicht anders für die Galater geschrieben, als 1, 11 — 2, 14 auch.

Ehe wir aber in die Betrachtung dieser Rede selbst eingehen, wird es nützlich sein, uns erst über die Umstände zu verständigen, wodurch sie veranlaßt und bestimmt worden ist. Ich nehme als zugestanden an, daß die Anwesenheit des Petrus in Antiochien einige Zeit nach den Verhandlungen stattfand, von denen Petrus in 2, 6—10 berichtet hat, und daß diese bei Gelegenheit der Versammlung in Jerusalem geschehen sind, von der Lukas Apg. 15 erzählt. Diese Annahmen zu rechtfertigen würde hier zu weit führen; sie sind ja auch von der überwiegenden Mehrheit der sachkundigen Gelehrten anerkannt. Als nun Petrus diesen Besuch in Antiochien machte — aus welchem Grunde, ist uns unbekannt —, „aß er mit den Heiden“, d. h. mit den Heidenchristen in Antiochien, und gieng damit auf die in der Gemeinde bereits bestehende Sitte ein. Denn daß auch die Judenchristen in Antiochien mit ihren Brüdern aus den Heiden Tischgemeinschaft hielten, ersehen wir aus συνυπεκρίθησαν αὐτῷ καὶ οἱ λοιποὶ Ἰουδαῖοι V. 13. Daß diese Tischgemeinschaft zunächst bei den Liebesmählern mit Abendmahlsfeier begonnen hat, ist wahrscheinlich; aber sie hat sich darauf nicht beschränkt. Das war möglich geworden durch den Beschluß der Versammlung in Jerusalem (Apg. 15, 28. 29). Demgemäß brachten die Heidenchristen kein Götzenopferfleisch, Blut oder Ersticktes auf ihren Tisch, und darum konnten an ihren Mahlzeiten

auch die Judenchristen theilnehmen. Ob diese sich auch in ihren eigenen Häusern über die mosaischen Speiseverbote hinwegsetzten, läßt sich nicht bestimmen. Es ist nicht gerade wahrscheinlich, doch immerhin möglich. Die Einzelnen mochten es damit nicht alle gleich halten. Mit diesem Verkehr wurde es aber ganz anders, als τινὲς ἀπὸ Ἰακώβου kamen. Da zog sich Petrus zurück und sonderte sich ab, φοβούμενος τοὺς ἐκ περιτομῆς, aus Scheu vor diesen Judenchristen aus Jerusalem. Weswegen diese nach Antiochien gekommen sind, sagt Paulus nicht. Daß Jakobus sie gesandt habe, ist wenigstens aus dem Ausdrucke ἀπὸ Ἰακώβου nicht zu ersehen. Auch nicht daß sie einer jakobischen Partei angehörten. Nur so viel gibt der Ausdruck, daß sie aus einem Kreise kamen, der sich an den Jakobus anschloß. Wir wissen aber, daß dieser Jakobus, das kirchliche Haupt der Gemeinde zu Jerusalem, nicht allein von den Gemeindegliedern als das vollkommenste Muster eines Christen verehrt wurde, sondern auch bei den ungläubigen Juden wegen seiner Gesetzeserfüllung im allerhöchsten Ansehen stand. War auch der Grund seiner Christenhoffnung nicht das Gesetz, so sah er doch das wahre Christentum nicht in der Hinwegsetzung über das Gesetz, sondern in der Erfüllung desselben nach dem Geiste und nach dem Buchstaben. Berührungen mit Heidenchristen wie in Antiochien gab es in Jerusalem nicht. Danach ist es begreiflich, daß Leute aus seiner Umgebung, beherrscht von dem gewaltigen Eindrucke seiner Persönlichkeit, in Antiochien auf einen solchen Verkehr mit den Heidenchristen, wie sie ihn bei den dortigen Judenchristen vorfanden, nicht eingehen konnten. Mochten sie an den gemeinsamen Liebesmahlen der Gemeinde theilnehmen, so hielt sie doch von den häuslichen Mahlzeiten der Heidenchristen ein unüberwindlicher Widerwille zurück. Es ist wol möglich, daß sie gemeint und ausgesprochen haben, für einen Judenchristen sei die Beobachtung des Gesetzes auch um der Seligkeit willen unerläßlich. Aber von den Heiden haben sie sie nicht verlangt, und sie sind auf keinen Fall mit den παρεισάκτοις ψευδαδέλφοις aus 2, 4 zusammenzuwerfen. Dafür spricht nicht allein, daß Paulus davon nichts sagt, und diese Leute ohne den geringsten Tadel nur durch τινές bezeichnet, die ἀπὸ Ἰακώβου kamen, worin wir doch nicht die Andeutung eines

Makels finden dürfen, wenn wir nicht ohne allen Grund den Jakobus in einem zweideutigen Lichte sehen wollen. Noch entscheidender ist, daß doch Petrus und Barnabas unmöglich so weit sich selbst und ihr Auftreten auf der Versammlung in Jerusalem vergessen konnten, einen solchen Anspruch ohne entschiedenen Widerspruch hingehen zu lassen, ja im Gegentheil, ihn durch ihr Verhalten scheinbar als berechtigt anzuerkennen; oder daß, wenn sie dazu schwiegen, doch die Heidenchristen jetzt ebenso wie in Jerusalem und auf Grund des dortigen Beschlusses dagegen Einspruch gethan haben würden, und daß in diesem Falle die Rede des Paulus nothwendig eine andere Haltung und Fassung bekommen hätte. Wir müssen also dabei stehen bleiben, daß jene Leute für ihre Person streng das Gesetz hielten, und darum den geselligen Verkehr mit den Heidenchristen mieden. Auf diese Weise erschienen sie in den Augen der antiochischen Judenchristen als die strengen, als die gewissenhaften Christen, als die wahrhaft Frommen, und neben ihnen erschienen diese Judenchristen selber als leichtfertige, in heidnische Sittenlosigkeit versunkene Menschen. Dieser häßliche Schein wurde ihnen unerträglich, und um ihn zu entfernen, zogen sie sich von der häuslichen Tischgenossenschaft der Heiden zurück, Petrus und auch Barnabas ihnen voran. Dies Verhalten erklärt Paulus durch *φοβούμενος τοὺς ἐκ περιτομῆς*. Petrus scheute den bösen Schein in den Augen jener Leute, als nähme er es mit seinem Christentume nicht ernst, und das nennt Paulus *ὑπόκρισις*, Heuchelei. Denn daß Petrus und Barnabas nicht wirklich das Gesetz noch für verbindlich hielten, das nimmt er mit gutem Grunde (vgl. Apg. 11, 15—17; 15, 7—11) für gewiß an. Dazu konnte er aber unmöglich schweigen. Auf diese Weise war ja die Einheit der Gemeinde, die bisher so lieblich bestanden hatte, zertrennt, und die Lehre, die die Seele seines apostolischen Wirkens war, nämlich daß Christus des Gesetzes Ende sei, mit dem Makel der Irrlehre bedroht. Ueberdies war der heidenchristliche, d. h. der weit überwiegende Theil der Gemeinde zwar jetzt noch über das Verfahren des Petrus erzürnt und verurtheilte es (*κατεγνωσμένος ἦν*); aber Petrus war der Angesehenste von den zwölf Aposteln, und blieb sein Verfahren ungerügt, so konnten am Ende auch diese

Heidenchristen verleitet werden, die Haltung des Gesetzes zur Seligkeit für nöthig zu halten. Paulus war in dem innersten Kerne seiner Lebensaufgabe bedroht in einer Weise, wie wir das heutzutage gar nicht mehr nachempfinden können. Und was war daran schuld? Bei Petrus ein Mangel an Festigkeit im Handeln, eine ähnliche Anwandelung von Feigheit, wie sie ihn einst zur Verleugnung des Herrn im Widerspruche mit seiner wirklichen Herzensstellung hingerissen hatte. Dem mußte Paulus entgegentreten, und er that es dem Petrus in's Angesicht (*ἀντέστην κατὰ πρόσωπον*). Weil es ihm aber nicht um die Demüthigung des hochverehrten Mitapostels, ja nicht einmal bloß darum zu thun war, diesen von seinem halbherzigen Verhalten abzubringen, sondern die ganze Gemeinde in der richtigen Beurtheilung der Frage wegen der Geltung des Gesetzes (*ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου*) zu befestigen, so stellte er den Petrus vor der versammelten Gemeinde (*ἔμπροσθεν πάντων* V.14) zur Rede in einer Ansprache, worin er bei aller zarten Schonung der Person die evangelische Wahrheit mit voller Entschiedenheit behauptete, und das Verfahren des Petrus als mit dieser und mit seiner eigenen Ueberzeugung unvereinbar erwies.

Dies also waren die Umstände, unter denen Paulus zu Petrus sagte: „Wenn du, obgleich du ein Jude bist, auf heidnische und nicht auf jüdische Weise lebst, wie nöthigst du die Heiden, jüdische Sitte anzunehmen?“ Hier bietet das *ἐθνικῶς καὶ οὐχ ἰουδαϊκῶς ζῇς* eine nicht geringe Schwierigkeit. Gewöhnlich versteht man es, was ja auch am nächsten liegt, von der äußeren Lebensweise, so daß *ἰουδαϊκῶς ζῆν* und *ἰουδαΐζειν* dasselbe wäre; aber das ist unmöglich. *Ζῇς* heißt „du lebst“, nicht „du hast gelebt“; und eben jetzt lebte Petrus ja gerade nicht nach heidnischer, sondern nach jüdischer Sitte. Es kann auch nicht heißen „du lebst jetzt gewöhnlich“, denn auch das ist ganz unglaublich, daß Petrus, der bis dahin meist in Jerusalem oder doch wenigstens unter Juden und Judenchristen gelebt hatte, die jüdischen Speiseverbote ganz gewöhnlich sollte unbeachtet gelassen haben. Wir kennen aus dieser Zeit vor seinem Besuche in Antiochien mit Sicherheit nur einen Fall, wo er mit Heiden gegessen hat, und zwar unter ganz außerordentlichen Umständen, nämlich im Hause des heidnischen Hauptmannes

Cornelius in Cäsarien, überdies ein Fall, der ihm sogleich Vorwürfe eintrug (Apg. 11, 1—3). Und in Antiochien zog er sich, um solchen Vorwürfen aus dem Wege zu gehen, von der Tischgemeinschaft mit den Heidenchristen, auf die er bisher nachgiebig eingegangen war, sogleich wieder zurück, als jene Leute aus Jerusalem kamen. Wie wäre er dazu gekommen φοβούμενος τοὺς ἐκ περιτομῆς, wenn er diesen von Jerusalem her als ein Mann bekannt gewesen wäre, welcher sich um das mosaische Gesetz nichts kümmerte? Diese Deutung ist also durchaus unzuläßig; das Präsens ist dann mit dem wirklichen Verhalten des Petrus in keiner Weise zu vereinigen, da hier an ein Präsens, das für ein Präteritum aus redekunstmäßigen Gründen gesetzt wäre, nicht zu denken ist. Wir werden also das ζῇς in dem tieferen und volleren Sinne nehmen müssen, den ζῆν und ζωή besonders bei Johannes ganz gewöhnlich, und auch bei Paulus und den anderen Aposteln überall da hat, wo ihre Betrachtung sich auf dem Gebiete eigentümlich christlicher Begriffe bewegt. Da bezeichnet es, im Gegensatz gegen θάνατος, d. h. gegen ein Leben in Sünden und unter dem Zorne Gottes, das wahrhaftige Leben, das Leben aus Gott und in Gott. Man sehe in den Briefen des Paulus die Stellen: Röm. 6, 4 ff.; 7, 10 ff.; 8, 2. 6. 10. 2 Kor. 2, 16; 4, 10—12; 5, 4. Eph. 4, 18. Phil. 2, 16. Kol. 3, 3 f. — Röm. 1, 17; 6, 10—13; 8, 13; 10, 5. 2 Kor. 6, 9; in unserem Briefe 3, 11; 5, 29; und in unserer Stelle selbst 2, 19. 20, wovon nachher. Die gemeine Bedeutung dieser Wörter kommt daneben selten vor, wie Röm. 14, 7—9. Uebergänge aus der gemeinen Bedeutung zu der tieferen liegen vor in Stellen wie Röm. 7, 9, wo ἔζων den Schein des wahren Lebens in dem Hochgefühle bezeichnet, das der natürliche Mensch in der ungestörten Bethätigung seiner sündigen Natur empfindet. In V. 10 tritt dort diesem Scheinleben das wahre Leben in dem Ausdrucke εἰς ζωήν gegenüber. Petrus nun ist nicht todt in Sünden; er lebt, er lebt durch Christum. Dies Leben hat er, der geborene Jude, nicht nach jüdischer Weise durch Haltung des Gesetzes, sondern auf dieselbe Weise wie die Heiden, wenn diese nämlich das Leben haben, χωρὶς νόμου durch den Glauben (Röm. 3, 21). Paulus fragt also: Wie kommst

du dazu, der du, wiewol von Geburt ein Jude, doch das Leben nicht nach Art der Juden durch das Gesetz, sondern, wie die Heiden auch, ohne Gesetz hast, daß du die Heiden (durch dein Beispiel) nöthigst, durch Beobachtung des Gesetzes jüdische Sitte anzunehmen, obgleich sie weder wegen ihrer Geburt noch wegen ihres Christenglaubens mit dem jüdischen Gesetze irgend etwas zu schaffen haben. Das ἰουδαΐζειν bezeichnet die Anbequemung an jüdische Sitte, wie ἑλληνίζειν den Gebrauch hellenischer Sprache und Weise, φιλιππίζειν bei Demosthenes das Handeln zum Vortheile und im Sinne des Königs Philippus von Macedonien.

Wie befremdend uns der Ausdruck ἐθνικῶς ζῆν für den eben bezeichneten Sinn anmuthet, zeigen die Ausleger dadurch, daß ihn, soviel ich weiß, niemand in diesem Sinn aufgefaßt hat. Er tritt uns zunächst, wie schon früher bemerkt wurde, in der Weise eines Räthsels entgegen, das seiner Auflösung harrt. Wir werden diese Auflösung auch sofort in den folgenden Versen finden. Wir werden ferner finden, daß der Apostel auch in V. 19. 20 das ζῆν in diesem Sinne gebraucht, und so gegen den Schluß seiner Rede wieder auf den Anfang zurückweiset. Ueberdies wenn wir bedenken, daß die neutestamentlichen Schriftsteller auf Grund des Alten Testamentes ganz gewöhnlich den Begriff des Lebens in diesem vertieften Sinne verwenden, so darf uns diese Anwendung an unserer Stelle gar nicht seltsam vorkommen. Die Nebenwörter ἰουδαϊκῶς und ἐθνικῶς stehen allerdings zunächst einigermaßen räthselhaft dabei, um die Ungehörigkeit des Verhaltens des Petrus recht schneidend in's Licht zu stellen; allein, wie gesagt, die Erklärung folgt ja unmittelbar darauf nach. Mag uns also die Aussage ἐθνικῶς ζῇς anfangs befremdlich vorkommen, so hat sie doch in der angegebenen Weise einen den Umständen angemessenen Sinn. Wie man aber in anderer Weise dem störrigen Präsens gerecht werden könnte, sehe ich nicht. Die bisher versuchten Wege wenigstens verbietet die Sprachlehre oder die Geschichte. Oder wenn man um beiden gerecht zu werden einen Ausweg gefunden zu haben meint, indem man sagt, durch das Präsens sei des Petrus principielle Anschauung und Ueberzeugung bezeichnet, weswegen seine damit streitende Handlungsweise von Paulus Heuchelei gescholten



werde: so genügt man zwar der Sprachlehre, aber eine Ueberzeugung, die nur in Ausnahmefällen Einfluß auf das Handeln ausgeübt hätte und in dem gegenwärtigen Falle verleugnet wurde, wäre nichts als eine unwirksame Theorie, und für ein so windiges Wesen wäre das Wort ζῆν ein zu stark praktischer Ausdruck. In müßigen Speculationen lebt man nicht, und wenn solche Gedankenbildungen nicht durchgreifend zur That werden, so wäre das mit Heuchelei zu hart gescholten. Soll aber eine solche Anschauungsweise als ernste Ueberzeugung und als Herzenssache gedacht werden, und faßt man ζῆν als ein Leben darin, so hat man einen modernen Begriff, der dem biblischen nahe kommt, der aber dem Paulus ebenso fremd, wie der biblische vertraut ist. Wir haben also in V. 14 als den Hauptsatz der Rede: Du hast das wahrhaftige Leben wie ein Heide und nicht wie ein Jude; wie kommst du nur dazu, daß du die Heiden durch dein Beispiel verführst, jüdische Sitte anzunehmen? Betrachten wir nun dessen Ausführung.

„Wir, von Natur Juden und nicht aus den Heiden Sünder, wissend aber, daß ein Mensch nicht gerechtfertigt wird aus den Werken des Gesetzes, es sei denn durch den Glauben an den Christus Jesus, auch wir sind gläubig geworden an den Christus Jesus, um durch den Glauben an den Christus gerechtfertigt zu werden und nicht aus den Werken des Gesetzes, darum daß aus den Werken des Gesetzes kein Fleisch gerechtfertigt werden wird." Diesen Satz in zweie zu zerlegen, indem man hinter Ἰησοῦ oder besser hinter ἁμαρτωλοί einen Punkt setzt, ist zwar zuläßig, aber durch nichts an die Hand gegeben. *Εἰδότες δὲ κτλ.* ist einerseits ganz ebenso wie das *φύσει Ἰουδαῖοι*, dem es gegenübergestellt ist, eine beiwortliche Bestimmung zu *ἡμεῖς*; anderseits gibt es zu *καὶ ἡμεῖς κτλ.* die Begründung; die Wiederholung des *ἡμεῖς* aber mit dem davor gesetzten *καί* erklärt sich ganz natürlich aus der Bezugnahme auf die Heiden. „Wir" sind Paulus und Petrus. Warum diese Zusammenfassung, ist früher erklärt worden. „Von Natur", im Gegensatze zu dem, was sie durch eigene Entschließung, durch ihr Gläubigwerden geworden sind, ist gleichbedeutend mit „durch unsere Geburt". Sie sind und bleiben aus diesem Grunde Juden, d. i. Glieder des jüdischen Volkes, wie der Gegensatz *καὶ οὐκ ἐξ*

ἐθνῶν ἁμαρτωλοί zeigt. Wären sie von Heiden entsprossen, dann wären sie Heiden. In ἐξ ἐθνῶν wirkt das φύσει nach. Ἁμαρτωλοί ist in diesem Zusammenhange nach einem bekannten jüdischen Sprachgebrauche gleichbedeutend mit ἐθνικοί; aber durch die Wahl dieses Ausdruckes werden die Heiden als solche bezeichnet, welche das Gesetz Gottes nicht haben und es darum nicht kennen und nicht beobachten. In diesem Sinne ἁμαρτωλοί sind die Heiden mit Nothwendigkeit (φύσει), weil sie von Heiden geboren und erzogen sind, und darum ist von Heiden abstammen und Sünder sein ein und dasselbe. Anderseits sind Paulus und Petrus aus demselben Grunde in diesem Sinne nicht Sünder, sie waren von Geburt Juden; und darin muß wegen des Gegensatzes das liegen, daß sie als solche das Gesetz hatten, ihm unterworfen waren, es kannten und irgendwie beobachteten. Wir haben hier bei Paulus weder ein wirkliches noch ein scheinbares Verfallen in ein arges jüdisches Vorurtheil. Was Paulus dabei im Sinne hatte, deutet der Gegensatz εἰδότες δὲ κτλ. vernehmlich an, und wie er es meinte, ist Röm. 3, 1. 2; 9, 4 zu lesen. Das ἡμεῖς οὐχ ἁμαρτωλοί hat also durchaus nichts anstößiges. Daß damit die persönliche Sündigkeit der Juden nicht geleugnet werden sollte, zeigt V. 15. 16, und ist Röm. 2 u. 3 weitläufig ausgeführt. Es ist also ganz unnöthig und verkehrt, um das vermeintlich Anstößige in dem ἡμεῖς οὐχ ἁμαρτωλοί zu vermeiden, zu der Deutung zu flüchten: Wir sind jüdische Sünder und nicht Sünder aus den Heiden. Dadurch wird nur der Gegensatz εἰδότες δὲ κτλ. unverständlich gemacht; bei der hier angenommenen Deutung ist alles klar. Durch ihre natürliche Zugehörigkeit zum jüdischen Volke waren Petrus und Paulus an die Haltung des Gesetzes behufs ihrer Rechtfertigung gewiesen. Dem stellt der Apostel mit δέ das εἰδότες κτλ. gegenüber als den Grund, warum sie die Rechtfertigung nicht in jüdischer Weise in den Werken des Gesetzes, sondern im Glauben an den Messias Jesus suchen. Sie haben erkannt und wissen nun, daß aus Werken des Gesetzes ein Mensch nicht gerechtfertigt wird, wenn nicht durch den Glauben an den verheißenen Gesalbten, der in Jesu erschienen ist. Daß dies εἰ μή nicht so verstanden werden darf, als wären die Werke des Gesetzes für sich

allein nicht genug zur Rechtfertigung, es müßte der Glaube hinzukommen, das folgt nicht allein aus der allbekannten Lehre des Apostels überhaupt, sondern auch noch besonders aus dem Satze hier: ἵνα δικαιωθῶμεν ἐκ πίστεως Χριστοῦ καὶ οὐκ ἐξ ἔργων νόμου κτλ. Jene Auffassung steht in vollem Widerspruche mit dem Hauptsatze und der Absicht dieser ganzen Rede. Daß aber das εἰ μή auch nicht so gefaßt zu werden braucht, zeigen Stellen wie Röm. 14, 14. Matth. 12, 4. Wie in der ersteren Stelle der Satz, „Nichts ist gemein durch sich selbst, wenn nicht dem, welcher es für gemein achtet“, sagen will: Nichts ist gemein durch sich selbst, überhaupt ist nichts gemein als nur für den, welcher es dafür achtet; ebenso sagt unser Satz: Ein Mensch wird nicht gerechtfertigt aus den Werken des Gesetzes, er wird überhaupt nicht gerechtfertigt, es sei denn durch den Glauben ꝛc. Darum, sagt Paulus, sind wir gläubig geworden, ἐπιστεύσαμεν im Aorist wie 1 Kor. 4, 8 ἐπλουτήσατε ihr seid reich geworden, ἐβασιλεύσατε ihr seid Könige geworden (vgl. Krüger, Gr. Spr., § 53, Anm. 2). Auch wir καὶ ἡμεῖς die geborenen Juden gerade ebenso wie die Heiden, die ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοί, sind gläubig geworden an den Gesalbten Jesum, und zwar in der Absicht, um wegen dieses Glaubens und nicht wegen unserer Gesetzeswerke gerechtfertigt, d. h. von Gott für gerecht und Ihm wohlgefällig erklärt, und demgemäß auch behandelt, beseligt und gesegnet zu werden. Auffallend ist, daß Paulus diese Absicht durch den Satz διότι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σάρξ begründet, weil dieser als eine überflüßige Wiederholung des Satzes οὐ δικαιοῦται κτλ. erscheint. Bemerkenswerth ist dabei, daß sich derselbe genau in derselben Fassung, nur mit dem Zusatze ἐνώπιον αὐτοῦ, auch Röm. 3, 20 findet. An beiden Orten wird er hingestellt als ein allgemeiner und unumstößlich feststehender Satz. Fest steht er dem Apostel aber als unzweifelhafte Lehre der heiligen Schrift, theils aus der Grundstelle Ps. 143, 2 (LXX: ὅτι οὐ δικαιωθήσεται ἐνώπιόν σου πᾶς ζῶν), theils als eingeschlossen in das Wort bei Habakuk 2, 4: ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται; und die Wahrheit dieser Lehre haben Paulus und Petrus im eigenen Herzen erfahren. Als solche eigene Erfahrung spricht Paulus diesen Satz aus als Object von εἰδότες;

als in Gottes Wort festgegründet und als das Licht, das sie zu solcher Erkenntnis geführt hat, verwendet er ihn als Beweggrund zu dem *ἐπιστεύσαμεν — ἵνα δικαιωθῶμεν — — οὐκ ἐξ ἔργων νόμου*.

Das also war ihre gemeinsame Erkenntnis und Erfahrung; darum hatten sie das Gesetz, das ihnen als Juden gleichsam angeboren war, hinter sich gelassen. Daraus wird klar, warum Paulus die Handlungsweise des Petrus, sofern sie die Meinung bestärkte, als wäre zur Rechtfertigung auch dem Gläubigen noch die Beobachtung des Gesetzes nöthig, eine Heuchelei genannt hat; sie war im Widerspruche mit dessen eigener Ueberzeugung. Halten wir nun den Inhalt von V. 15. 16 mit V. 14 zusammen, so ist leicht zu sehen, daß das *ἐπιστεύσαμεν, ἵνα δικαιωθῶμεν ἐκ πίστεως Χριστοῦ καὶ οὐκ ἐξ ἔργων νόμου* mit dem *ἐθνικῶς καὶ οὐχ Ἰουδαϊκῶς ζῇς* sachlich zusammenfällt. Das Gläubigwerden ist der Anfang und das Mittel, das *δικαιωθῆναι* der Fortgang und die Wirkung, das *ζῆν* der selige Gewinn. Dadurch wird die hier gegebene Auslegung des Hauptsatzes bestätigt, und die Erklärung des räthselhaften Ausdruckes bietet uns das *ἐπιστεύσαμεν* in einer Weise, wie wir sie nur wünschen konnten. Das *οὐχ Ἰουδαικῶς* ist erklärt durch *οὐκ ἐξ ἔργων νόμου*, das *ἐθνικῶς* durch *διὰ πίστεως Χριστοῦ Ἰησοῦ*, das *σύ* vor *ζῇς* steckt in *καὶ ἡμεῖς*, dessen *καί* auf die *ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοί* und durch dieses auf das *ἐθνικῶς* zurückblickt. Diese Wahrnehmungen sind gewiß geeignet, die hier gegebene Deutung jener befremdlichen Ausdrucksweise in V. 14 zu stützen.

Haben nun V. 15. 16 den Vordersatz von V. 14 erklärt, so erregt der mit dem fortschreitenden und gegenüberstellenden *δέ* angeschlossene Satz V. 17 die Erwartung, daß nun der Nachsatz: *πῶς τὰ ἔθνη ἀναγκάζεις Ἰουδαΐζειν;* werde erläutert werden. Da dieser Vers die manigfachsten Deutungen und Misdeutungen erfahren hat, wird es nützlich sein, uns zunächst nach einigen festen Punkten umzusehen, nach denen wir uns bei zweifelhaften zurechtfinden können. Der Satz besteht aus einer Annahme und aus einer Folgerung daraus. Die letztere ist als Frage zu lesen wegen des folgenden *μὴ γένοιτο*, das Paulus immer nach unziemlichen

Fragen setzt (vgl. 3, 21. Röm. 3, 4. 6. 31; 6, 2. 15; 7, 7. 13; 9, 14; 11, 1. 11. 1 Kor. 6, 15). Zweifelhaft aber bleibt zunächst, ob er damit hier einen unrichtigen Schluß aus einer richtigen Voraussetzung oder einen richtigen Schluß aus einer ungehörigen Voraussetzung und damit zugleich diese selbst unwillig abweisen will. In dem Vordersatze ist *ζητοῦντες δικαιωθῆναι ἐν Χριστῷ* die kurze Zusammenfassung von dem, was V. 16 in *ἐπιστεύσαμεν ἵνα — ἔργων νόμου* gesagt war, schließt also die Nichtbeobachtung des Gesetzes ein. *Εὑρέθημεν* heißt nicht „wir sind geworden" sondern „wir sind erfunden worden". Das *ἁμαρτωλοί* muß wegen des Zusammenhanges mit dem Voraufgehenden hier ebenso gefaßt werden wie in V. 15; dazu nöthigt noch besonders das *καὶ αὐτοί*, wodurch das *καὶ ἡμεῖς* von V. 16 wieder aufgenommen wird, wo durch *καί* die *ἡμεῖς* den Heiden (*ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοῖς*) gleichgestellt worden sind. Dies *καὶ αὐτοί* verhält sich zu dem in *εὑρέθημεν* liegenden *ἡμεῖς* gerade ebenso, wie das *καὶ ἡμεῖς* in V. 16 zu dem *ἡμεῖς φύσει Ἰουδαῖοι* in V. 15. *Ἁμαρτωλοί* heißt also hier nicht sündig im allgemein sittlichen Sinne, sondern gesetz- und sittenlos wie die Heiden; und unser Vordersatz sagt also: Wenn es wahr ist, daß wir gleichfalls durch unsere im Glauben begründete Gemeinschaft mit Christo und die damit gegebene Freiheit vom Gesetze Mosis als gesetzlose Heiden erfunden worden sind. Fragen wir, von wem? so liegt am nächsten, an die Leute aus Jerusalem zu denken. Diese hatten es so angesehen, und Petrus und Barnabas hatten durch ihre furchtsame Absonderung diese Ansicht wenigstens scheinbar bestätigt. Aus diesen Verhältnissen ergibt sich, daß hier in *εὑρέθημεν* mit Paulus und Petrus auch die übrigen Judenchristen in Antiochien mitbegriffen sind. Aus der Annahme des Vordersatzes ist der Nachsatz jedenfalls eine Folgerung, und in Paulus Sinne eine unleugbar richtige Folgerung. Waren sie in ihrer Freiheit vom Gesetze durch die Glaubensgemeinschaft mit Christo wirklich als Sünder wie die Heiden erfunden worden, dann war Christus für sie ein Verführer zur Sünde. *Ἁμαρτίας* bei *διάκονος* ist ein objectiver Genitiv, der aus der Redeweise *διακονεῖν τινί τι* einem etwas andienen, ihm durch seinen Dienst zuwenden, hervorgegangen ist. So lesen wir das

διακονεῖν 1 Petr. 1, 12. 2 Kor. 3, 3; 8, 19. 20; und demgemäß διακονία τοῦ θανάτου, τοῦ πνεύματος, τῆς κατακρίσεως, τῆς δικαιοσύνης 2 Kor. 3, 6 ff.; 5, 18, der Dienst, welcher den Tod, den Geist, die Verdammnis, die Gerechtigkeit bringt. Danach ist διάκονος καινῆς διαθήκης ein Diener, welcher den neuen Bund bringt, und διάκονος ἁμαρτίας ein Diener, welcher die Sünde bringt, dazu verleitet. Die Ausleger streiten, ob man ἄρα oder ἆρα lesen solle. Das letztere scheint passender, weil der Satz jedenfalls ein Fragesatz ist. Aber ἆρα kommt bei Paulus nirgends vor; er braucht in Fragen, die verneint werden sollen, μή (vgl. Röm. 3, 5; 9, 14. 20; 11, 1. 11). Dagegen ist ihm ἄρα sehr geläufig; es paßt hier auch vortrefflich, da der Nachsatz eine Folgerung aus dem Vordersatze ist; es hindert uns auch nicht, den Satz als Frage zu lesen; und es ist rednerisch stärker als ἆρα, wenn wir den Satz einfach als Folgerungssatz, aber mit Frageton lesen: „So ist also Christus ein Sündendiener, nicht wahr?" Dann sagt ἄρα: Ist die Voraussetzung richtig, so kannst du die Folgerung nicht abweisen; willst, kannst, wirst du sie anerkennen? Und nun folgt das wuchtige μὴ γένοιτο! nimmermehr! Darnach ist der Sinn des Satzes: Kannst du nicht zugeben, daß Christus ein Sündendiener ist, so ist es auch nicht wahr, daß wir in unserer Freiheit vom Gesetze als offenbare Heiden erfunden worden sind. Halten wir dies mit dem Fragesatze in V. 14 zusammen, so ergibt sich, daß V. 17 zwar nicht dasselbe sagt wie πῶς τ. ε. α. ἰουδαΐζειν; — aber in derselben Richtung kämpft, und zwar noch nachdrücklicher. In jener Frage wird des Petrus Verfahren als widersinnig, hier als für Christum lästerlich dargestellt. Ob man übrigens den Satz übersetzen will: Wenn wir aber erfunden worden wären, so wäre also ꝛc.? oder: Wenn wir aber erfunden worden sind, so ist also ꝛc.? — das ändert den Sinn nicht; denn in jedem Falle gesteht Paulus die Richtigkeit des Vordersatzes nicht zu. Aber es ist leichter, im Nachsatze ἐστί hinzuzudenken, als ἦν, und rednerisch macht die Folgerung einen stärkeren Eindruck, wenn bei dem Vordersatze das Urtheil des Paulus noch nicht angedeutet, sondern in der Schwebe geblieben ist.

Besonders schwierig sind nun die beiden folgenden Verse 18

u. 19, nicht sowol in Betreff des Inhaltes, der sich sicher ermitteln läßt, als in Betreff der durch die beiden γάρ angedeuteten Gedankenverknüpfung. Diese Schwierigkeit hat die Ausleger vielfach verführt, dem Inhalte Gewalt anzuthun, und so den Sinn des Apostels zu verfehlen. Es wird also hier um so mehr wohlgethan sein, vor allem den Inhalt der beiden Sätze, so weit das möglich ist, festzustellen, und dann erst zu untersuchen, wie Paulus die Gedanken mit einander verknüpft habe.

V. 18 gibt sich von vorn herein als einen ganz allgemein gültigen Satz; aber der Nachsatz zeigt, daß Paulus dabei ganz bestimmte Umstände im Auge gehabt hat. Man erwartet nämlich, daß auf den Vordersatz, „wenn ich das, was ich niedergerissen habe, wieder aufbaue“, der Schluß folgen werde: „so bekenne ich damit, vorher geirrt zu haben“. Nämlich das ist nicht zu bezweifeln, daß ganz abgesehen von besonderen Umständen das Wiederbauen eben desselben, was man niedergerissen hatte, ein Bekenntnis ist, daß man beim Niederreißen einen Irrtum begangen habe, und nicht, daß das Wiederbauen ein Irrtum sei. Es mag wol sein, daß das Niederreißen ganz vernünftig war, und das Wiederbauen eine Thorheit ist. Und hier zeigt das παραβάτην ἐμαυτὸν συνιστάνω, daß Paulus dabei an das Gesetz, bei dem Niederreißen an die Nichtbeobachtung, bei dem Wiederbauen an die Wiederbeobachtung des Gesetzes gedacht habe, daß also in dem Vordersatze das Verhalten des Petrus dargestellt ist. In V. 19 wird dann das gute Recht des Niederreißens nachgewiesen, und dieser Nachweis schließt sich durch γάρ an den vorigen Vers als eine Begründung desselben an. Darum ist es sehr verführerisch, wie manche Ausleger gethan haben, die παράβασις in dem Wiederaufbauen zu suchen. Paulus soll die Uebertretung darin gesehen haben, daß Petrus durch Wiederbeobachtung des Gesetzes gegen die Absicht desselben gefehlt habe, den Menschen zu Christo und zur Freiheit vom Gesetze hinzutreiben; und dies Urtheil soll er in V. 19 gerechtfertigt haben durch den Beweis, daß das Niederreißen nicht allein recht, sondern auch der Bestimmung des Gesetzes gemäß gewesen, also das Wiederbauen dem Gesetze selbst zuwider sei. Aber so verführerisch dieser Weg auch erscheinen mag wegen der

Noth, die uns sonst das *γάρ* V. 19 macht; so ist er doch durchaus unstatthaft. Der Satz in V. 18 gibt sich als einen ganz allgemeinen Satz, mag auch der Ausdruck in dem Nachsatze durch die Rücksicht auf den besonderen Fall eine besondere Färbung erhalten haben. Er will nicht sagen, wie das Wiederbauen in einem besonderen Falle dem Paulus erscheine, sondern wie es, abgesehen von besonderen Umständen, von allen Leuten angesehen wird; und da urtheilt jeder so, daß ein Mensch, der wiederbaut, was er abgerissen hat, dadurch zu erkennen gebe, er glaube geirrt zu haben, nicht als er sich zum Wiederbauen entschloß, sondern als er niederriß. Das gilt noch besonders in diesem Falle wegen der Ausdrücke *παραβάτης* und *συνιστάνω*. *Παράβασις* bezeichnet nach durchgängigem paulinischem Sprachgebrauche (vgl. 3, 19. Röm. 2, 23; 4, 15; 5, 14. 1 Tim. 2, 14; auch Hebr. 2, 2; 9, 15. — Röm. 2, 25. 27; auch Jak. 2, 9. 11) die Uebertretung eines bestimmten Gebotes, des Gesetzes in seinem klaren Wortlaute, nicht eine Versündigung an der über seinen Wortlaut hinaus reichenden Bestimmung des Gesetzes, eine Verfehlung gegen die Absicht, welche Gott hatte, als er das Gesetz gab, die Menschen *χωρὶς νόμου* durch den Glauben selig zu machen. Und *συνιστάνειν* oder *συνιστάναι* heißt sonst überall empfehlen, in ein vortheilhaftes Licht stellen, mit *ἑαυτόν* sich selber von einer vortheilhaften Seite zeigen, sich als etwas beweisen (m. vgl. Röm. 3, 5; 5, 8; 16, 1. 2 Kor. 3, 1; 4, 2; 5, 12; 6, 4; 7, 11; 10, 12. 18; 12, 11). *Παραβάτην ἐμαυτὸν συνιστάνω* kann daher nur heißen: Ich stelle mich selbst als einen Uebertreter der gesetzlichen Vorschriften in's Licht. Es mag dabei dahingestellt bleiben, ob wir auch hier die Färbung des Vortheilhaften festzuhalten, und in der Zusammenstellung von *συνιστάνω ἐμαυτόν* mit *παραβότην* etwas beißendes anzuerkennen haben, oder von einem solchen für Petrus empfindlich bitteren Beischmacke absehen dürfen. Jedenfalls heißt es „sich als etwas in das Licht stellen, sich als etwas beweisen", und der Nachsatz spricht etwas aus, das bei der angenommenen Voraussetzung in die Augen fällt. Es wird aber niemand behaupten wollen, daß die Wiederbeobachtung der Speiseverbote als eine Uebertretung des Gesetzes in die Augen gefallen sei Der Satz

V. 18 kann also nur sagen: Wenn ich eben das, was ich abgebrochen habe, wieder aufbaue (wie du Petrus das thust, indem du die Vorschriften des Gesetzes, die du eine Zeit lang unbeachtet gelassen hast, jetzt wieder beobachtest): so stelle ich mich selbst als einen Uebertreter des Gesetzes, d. h. als einen solchen dar, welcher durch seine Nichtbeachtung des Gesetzes dasselbe übertreten hat. An dieser Deutung darf man nicht rütteln.

Nicht weniger sicher ist die Deutung des 19. Verses: „Ich bin durch das Gesetz dem Gesetze abgestorben, damit ich Gotte lebe." Die Schriften des Paulus geben dazu die ausreichende und zuverläßige Erklärung. Daß „das Gesetz" hier das mosaische Gesetz meint, ist unzweifelhaft; und daß „sterben" und „leben" hier nicht die leiblichen sondern geistige und geistliche Vorgänge bezeichnen, ist auch von selbst klar. „Ich bin dem Gesetze abgestorben" heißt „ich bin für das Gesetz gleichwie ein todter Mensch, es hat keine Macht über mich, ich bin ihm nicht mehr verpflichtet. In anderer Beziehung aber ‚lebe ich', d. h. ich habe Leben, das wahre Leben, das Leben aus Gott, nämlich durch den Glauben und in dem Glauben an den Christus; und mit dem Leben bin ich Gott eigen, ihm mit Herz, Mund und Hand hingegeben. Daß ich aber so dem Gesetze gestorben bin, das, sagt Paulus, ist „durch das Gesetz" selbst bewirkt worden; und in welcher Weise das geschehen sei, drückt er aus durch den Zusatz: „Ich bin mit Christo mitgekreuzigt." Sehen wir uns nach einer Erklärung dieser inhaltsschweren Worte um, so weist uns das *Χριστῷ συνεσταύρωμαι* und das *νόμῳ ἀπέθανον* auf die in Röm. 7, 1 ff. dargestellten Gedanken hin. Dort entspricht unserem *ἀπέθανον* das *ἀποθανόντες* V. 6 und das *ἀπέθανον* V. 10, unserem *Χριστῷ συνεσταύρωμαι* das *ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ* V. 4. Das *ἵνα θεῷ ζήσω* findet seine Erklärung in Röm. 6, 3—11, wenngleich dort die *ἁμαρτία* an der Stelle steht, die hier der *ν'μος* einnimmt. Auf diese Weise werden wir in zwei Gedankenreihen eingeführt, die beide in der Thatsache des christlichen Lebens zusammentreffen: die eine, die sich auf Christi Erlösungswerk, und die andere, die sich auf die innere Entwicklung des geistlichen Lebens in dem sündigen Menschen bezieht.

Die erstere ist diese. Jesus Christus war in seinem irdischen Leben unter das Gesetz gethan, und das Gesetz hat ihn getödtet. Sein Kreuzestod war nicht bloß eine Gewaltthat der Menschen, sondern das gerechte Gericht des Gesetzes Gottes über die Sünde (vgl. Gal. 3, 13 u. 10), nicht seine eigene, denn er war ohne Sünde, sondern über die Sünde der ganzen Menschheit. Denn nach Gottes Gnadenrath (Jes. 53) hat er die menschliche Natur angenommen, um als Mensch die ganze Menschheit in sich zu vertreten und ihre Sünde zu tragen (2 Kor. 5, 21: „Gott hat den, der von keiner Sünde wußte, für uns zur Sünde gemacht"). Das Gericht aber über die Sünde der ganzen Welt hat Christus für sie in seinem Kreuzestode erduldet. Durch diesen Tod, wodurch der Verdammungsspruch des Gesetzes über die Sünde der ganzen Menschheit vollzogen wurde, verloren nun Sünde und Tod ihr Recht an ihn, die Sünde nach dem Spruche Röm. 6, 7: *Ὁ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας*, das Gesetz nach dem anderen Spruche Röm. 7, 1: *Ὁ νόμος κυριεύει τοῦ ἀνθρώπου, ἐφ᾽ ὅσον χρόνον ζῇ*. Weil aber Christus nicht für sich als einzelne Person, sondern als Vertreter der ganzen Menschheit (*ὑπὲρ πάντων*) gestorben ist, so ist dadurch nicht er allein, sondern mit ihm und in ihm die ganze Menschheit der Sünde und dem Gesetze gestorben; und wenn er nun darnach auferstanden ist und lebt, und zwar nicht wieder der Sünde und dem Gesetze sondern Gotte lebt, so ist mit ihm und in ihm die ganze Menschheit auferstanden, um fortan Gotte zu leben. So schließt Paulus aus dem Satze (Röm. 6, 10): „Was er gestorben ist, das ist er der Sünde gestorben ein- für allemal; was er lebt, das lebt er Gotte", in der 2. Epistel an die Korinther (5, 15) also: „Ist einer für alle gestorben, so sind also die alle gestorben, damit die Lebenden (sie als lebende) nicht mehr ihnen selber leben, sondern dem für sie Gestorbenen und Auferstandenen." Also in Christi Kreuzestode für alle sind alle mitgekreuzigt und mitgestorben, in seiner Auferstehung alle auferstanden und zum Leben gekommen; sein Tod ist für alle die Freiheit von Sünde und Gesetz, seine Auferstehung für alle der Ursprung eines neuen göttlichen und gottgeweihten Lebens. Dies aber zunächst nur der Kraft, der wirkungskräftigen

Möglichkeit nach, noch nicht als persönlicher Besitz und eigene Erfahrung. Jene thatsächliche Bedeutung des Todes und der Auferstehung Christi meint nun Paulus, wenn er Röm. 7, 4 schreibt: „Ihr seid ertödtet dem Gesetze durch den Leib Christi, um eines anderen zu werden, des von den Todten Auferweckten, damit wir Gotte Frucht bringen", und V. 6: „Wir sind aus dem Bereiche des Gesetzes entfernt, indem wir abgestorben sind an dem Theile, an welchem wir fest gehalten wurden (vgl. vorhin *διὰ τοῦ σώματος Χριστοῦ*), so daß wir dienen in dem neuen Wesen des Geistes und nicht im alten Wesen des Buchstabens".

Damit wir nun aber die Wirksamkeit dieser Kraft auch in uns erfahren, ist nothwendig, daß wir in Christi Todes- und Lebensgemeinschaft aufgenommen werden, und weil dies nicht ohne unseren Willen geschieht, daß wir uns darein aufnehmen lassen. Dies führt uns in die andere Gedankenreihe ein. Daß wir nämlich zu dem Willen kommen, uns in die Gemeinschaft mit Christo aufnehmen zu lassen, dazu bringt uns das Gesetz in der Weise, wie es Paulus Röm. 7, 7—11 folgendermaßen beschreibt: „Ich würde die Sünde nicht kennen gelernt haben, wenn nicht durch das Gesetz. Denn ich kannte ja das Gelüsten nicht, wenn das Gesetz nicht sagte: Laß dich nicht gelüsten. Aber die Sünde, Anlaß nehmend durch das Gebot, bewirkte in mir jegliches Gelüsten. Denn ohne das Gesetz ist die Sünde todt; ich aber lebte einstmals ohne Gesetz. Da aber das Gebot kam, lebte die Sünde auf; ich aber starb, und es erfand sich mir das zum Leben gegebene Gebot zum Tode gereichend. Denn die Sünde, Anlaß nehmend, verlockte mich durch das Gebot, und tödtete mich durch dasselbe." Den so in den Tod der Sünde Gestürzten richtet dann das Gesetz verdientermaßen hin mit dem Tode der Verdammnis, weswegen Paulus die Predigt des Gesetzes eine *διακονία κατακρίσεως* nennt, und von dem Gesetze sagt: „Der Buchstabe tödtet" (2 Kor. 3, 9. 6). In diesem Zustande sehnt er sich nun nach Erlösung, er wird willig, sich dem für ihn durch das Gesetz getödteten und darnach wieder auferstandenen Christus zu überlassen; und dieser nimmt ihn nun in seine erlösende Todes- und Lebensgemeinschaft auf durch die Taufe, der Mensch aber geht in

sie ein durch den Glauben. Durch die so im Glauben empfangene Taufe wird Christus mit allem, was er ist und was er uns erworben hat, des Menschen eigen, wird sein persönliches Leben; es geschieht an ihm und in ihm, was Paulus an die Römer 6, 3—11 schreibt: „Alle, die wir getauft sind, die sind in seinen Tod getauft. So sind wir also mit ihm mitbegraben durch die Taufe in den Tod, auf daß, gleichwie Christus von den Todten auferweckt worden ist durch die Herrlichkeit des Vaters, also auch wir in der Neuheit des Lebens wandeln. Denn sind wir mit dem Gleichnisse seines Todes Verwachsene geworden, so werden wir es dagegen auch sein mit dem seines Lebens, indem wir dieses wissen, daß unser alter Mensch mitgekreuzigt worden ist, damit der Leib der Sünde unwirksam gemacht werde, daß wir nicht mehr der Sünde dienen. Sind wir aber mit Christo gestorben, so glauben wir, daß wir auch mit ihm leben werden, indem wir wissen, daß Christus, nachdem er von den Todten auferweckt worden ist, nicht mehr stirbt; der Tod herrscht nicht mehr über ihn. Denn was er gestorben ist, das ist er der Sünde gestorben einmal für immer; was er aber lebt, lebt er Gotte. Desgleichen auch ihr, achtet euch todt für die Sünde, aber Gotte lebend in Christo Jesu.“ Aus dem, was Röm. 7, 7—11 über den Zusammenhang der Herrschaft der Sünde und der Herrschaft des Gesetzes gesagt ist, ergibt sich, daß dasjenige, was hier in Betreff der Befreiung von der Sünde durch die in der Taufe hergestellte Todes- und Lebensgemeinschaft mit Christo gesagt wird, ganz ebenso von dem Gesetze gilt. Was aber hier zunächst als Bedeutung und Kraft der Taufe dargestellt wird, darin ist, wo nur das Sacrament, wie sich's gebürt, im Glauben empfangen ist, auch ihre Wirkung, d. h. Stand und Wesen des Getauften beschrieben. Darum schreibt der Apostel, indem er Taufe und Glauben als ein Ding behandelt, in unserem Briefe 3, 23—27: „Ehe aber der Glaube kam, wurden wir unter dem Gesetze verschlossen gehalten auf den Glauben, der geoffenbart werden sollte. Und so ist das Gesetz unser Erzieher geworden zu Christo hin, damit wir aus dem Glauben gerechtfertigt würden. Da aber der Glaube gekommen ist, sind wir nicht mehr unter dem Erzieher. Denn ihr seid alle Söhne Gottes durch den

Glauben in Christo Jesu. Denn alle, die ihr getauft seid, habt Christum angezogen."

Dies sind die Gedankenverbindungen, aus denen heraus Paulus hier V. 19 geschrieben hat: „Ich bin durch das Gesetz dem Gesetze abgestorben, damit ich Gotte lebe." Und zwar haben wir beide soeben ausgeführten Gedankenreihen, die Christi Werk und die die innere Entwicklung des Menschen umfassende, zusammenzufassen; denn Paulus schreibt hier *ἀπέθανον* wie in Röm. 7, 10, nicht *ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ* wie Röm. 7, 4. Er ist dem Gesetze nicht allein objectiv ertödtet in dem Tode Christi, sondern auch subjectiv abgestorben durch die Wirkung, die das Gesetz auf sein persönliches Leben ausgeübt hat, und zwar in dem Glauben, in dem sich die beiden Seiten zur Einheit einer persönlichen geistlichen Erfahrung durchdrangen. So ist sein jetziger Christenstand und Christenleben zu Stande gekommen, worin er beides zugleich Gottes eigen und vom Gesetze frei ist; das Gesetz selbst hat ihn vom Gesetze losgemacht.

Fragen wir nun, nachdem wir so den Sinn dieser Sätze festgestellt haben, nach der Beziehung, in welche V. 19 durch *γάρ* zu V. 18, und dieser durch das erste *γάρ* mit V. 17 gesetzt wird; so erheben sich da, wie schon bemerkt, mancherlei Unsicherheiten. *Γάρ* pflegt eine Begründung oder Erklärung des Voraufgehenden anzudeuten. Aber der Gedanke, daß den Paulus das Gesetz selbst von dem Gesetze befreit habe, gibt weder eine Erklärung, wie die Ausdrücke „niederreißen, wiederbauen, sich als Gesetzesübertreter darstellen" gemeint seien, noch eine Begründung der Richtigkeit des Schlusses, daß, wer wiederbaut, was er niedergerissen, sich als Uebertreter darstelle. Dergleichen war auch nicht nöthig, weil das alles aus den Umständen von selbst einleuchtete, und überdies gegen die Absicht des Paulus, durch die Einkleidung seiner Meinung in allgemeine Sätze, deren Deutung und Anwendung den Hörern überlassen bliebe, den Petrus zu schonen. V. 19 beweist vielmehr das gute Recht des Niederreißens, und eben damit die Ungehörigkeit des Benehmens des Petrus, daß er sich durch Wiederbauen des Niedergerissenen selbst als Uebertreter des Gesetzes bloßstellte. Das *γάρ* wird also nur auf die Weise verständlich, wenn durch

παραβάτην ἐμαυτὸν συνιστάνω das Wiederbauen als etwas dargestellt werden soll, dessen Unziemlichkeit sich von selbst versteht. Dieser Satz muß so gedacht sein, wie wenn jemand sagte: Wenn ich das, was ich [der Wahrheit gemäß] beschworen habe, hinterher wieder leugne, so mache ich mich selbst meineidig. So sagt Paulus hier, indem er bei jedem Worte an die Vorschriften des Gesetzes denkt: „Wenn ich das, was ich (nämlich mit vollem Rechte) niedergerissen habe, wiederbaue, so stelle ich mich selbst als einen Uebertreter [des Gesetzes] dar", wobei sich für ihn von selbst versteht, daß dies für einen Christen ganz ungehörig sei. Jenes unausgesprochene „mit gutem Rechte" und diese Misbilligung lag für den Paulus in seinen Worten, aus dieser Anschauung heraus, in diesem Sinne hatte er sie gesagt, und diesen Sinn begründet er nun durch den Satz: „Ich bin ja durch das Gesetz selbst dem Gesetze abgestorben", das Gesetz selbst hat sich für mich niedergerissen, wie sollte ich also, der ich nicht ein Uebertreter des Gesetzes bin, mich selber als einen solchen darstellen?

Man kann dieser Erklärung vorwerfen, das, worauf es hier ankomme, stehe eben nicht da, ich lese zwischen den Zeilen. Ja wohl, aber doch nichts anderes, als was die Umstände nahe legen. Ich lese die Worte nicht als die ruhige Darlegung kalter Erwägung, sondern als den Erguß eines tief aufgeregten Gemüthes. Ich habe den Apostel vor mir, wie er leibt und lebt, voll von der Wahrheit, der seine rastlose, aufopferungsreiche, von tausend Leiden beschwerte Wirksamkeit geweiht ist, tief bewegt von der Gefahr, die seinem Werke droht, und fasse nun seine Worte, wie sie dieser seiner Ueberzeugung und Stimmung gemäß gemeint sind. Ich lege nicht hinein, was ihnen fremd ist, sondern kehre nur heraus, was der Apostel dabei gedacht hat, wie sein γάρ beweist. Wie? ich sollte wieder aufbauen, was ich mit vollstem Rechte niedergerissen habe? sollte mich in meiner wohlbegründeten christlichen Freiheit durch mein Verhalten selbst als einen frechen Uebertreter des heiligen Gesetzes Gottes erklären, da ich es doch nicht bin? Nimmermehr! Ich habe ja nicht aus sündlicher Frechheit mich über das Gesetz hinweggesetzt, sondern dasselbe hat selbst mich von seiner Verbindlichkeit ent-

bunden, indem es Christum und mich mit ihm an's Kreuz geschlagen hat. Eine solche Beachtung der Stimmung des Schreibers ist bei der Auslegung der heiligen Schrift nicht ungehörig, sondern unerläßlich. Die Behandlung ihrer Sätze als die formulirten Sätze einer Glaubens- oder Sittenlehre hat nicht selten die Ausleger an der rechten Auffassung der Worte gehindert. Diese Stimmung bei der Auslegung mit in Rechnung zu bringen ist aber ganz besonders bei einem Briefe des feurigen Paulus schicklich und nütze, welcher von Anfang bis zu Ende verräth, daß er nicht mit kaltem, sondern heftig wallendem Blute geschrieben ist. Wie will man sonst beispielsweise die unvollendeten Satzbildungen in 2, 1—9 erklären? Ja wie will man nur in V. 18 die Fassung des Nachsatzes erklären? Warum schrieb Paulus hier nicht: Wie thöricht ist das? Aber er war viel zu sehr von der Beziehung erfüllt, in der er den allgemeinen Satz meinte, und die Thorheit der gemeinten Handlungsweise erfüllte ihn mit viel zu lebhaftem Unwillen, um so ruhig und kühl seinen Schluß zu Ende zu bringen. Darum schreibt er: Ich stelle mich damit selber als einen Frevler gegen das Gesetz an den Pranger, und zwar durch eine Handlungsweise, zu der mir das Gesetz selbst das Recht gegeben hat. So gefaßt wird die Wahl des Ausdruckes und das folgende *γάρ* vollkommen erklärlich.

Diese Auffassung bekommt neuen Halt, wenn wir die Gedankenverbindung zwischen V. 18 u. 17 erwägen. Das *γάρ* in V. 18 läßt eine Rechtfertigung des *μὴ γένοιτο*, also eine Widerlegung des *Χριστὸς ἁμαρτίας διάκονος* erwarten. Dieser Satz ist aber, wie früher gesagt ist, eine richtige Folgerung aus dem Vordersatze *εἰ ζητοῦντες — εὑρέθημεν καὶ αὐτοὶ ἁμαρτωλοί*; die Widerlegung muß also diese Annahme anfechten. In der That sieht das *παραβάτην ἐμαυτὸν συνιστάνω* auf das *εὑρέθημεν ἁμαρτωλοί* zurück. Die Leute aus Jerusalem hatten den Petrus und die anderen Judenchristen zu Antiochien in Tischgemeinschaft mit den Heidenchristen getroffen, und dies so angesehen, als wären sie in das Heidentum verfallen. Petrus hatte aus Scheu vor diesem bösen Schein sich zurückgezogen, und durch sein Beispiel die übrigen Judenchristen zu einem gleichen Verhalten verleitet. Dadurch hatte

er jene Ansicht bestätigt, und sein früheres Verhalten in das Licht gestellt, als wäre es eine *παράβασις νόμου* gewesen, und als wäre er, und die ihm gefolgt waren, gleichsam auf frischer That als *ἁμαρτωλοί* ertappt worden (*εὑρέθημεν*). Paulus wollte die Berechtigung dieser Ansicht widerlegen, und hat sie darum zunächst mit *εἰ* als Annahme hingestellt, um daraus eine richtige Folgerung zu machen, zu der jeder Christ sagen muß: *Μὴ γένοιτο*! nimmermehr! Diese Abweisung will er rechtfertigen, und knüpft daran den Satz mit *γάρ*, indem er zunächst die Aufstellung der Annahme rechtfertigt, so nämlich: Denn [allerdings], wenn ich (oder sonst jemand, so wie du Petrus das gethan hast) das, was ich (*ζητῶν δικαιωθῆναι ἐν Χριστῷ* mit vollem Rechte) niedergerissen habe, wieder aufbaue (nämlich die verbindliche Kraft des Gesetzes), so stelle ich mich selbst als einen Uebertreter [des Gesetzes und als einen *εὑρεθεὶς ἁμαρτωλός* wie die Heiden] dar. Und nun wirkt die Folgerung *ἄρα Χριστὸς ἁμαρτίας διάκονος;* und das *μὴ γένοιτο* nach: Darf ich mich als einen solchen Uebertreter, und Christum damit als einen Verführer zur Sünde hinstellen? Nimmermehr! „Denn ich bin ja durch das Gesetz dem Gesetze abgestorben, damit ich Gotte lebe." Das Gesetz selbst hat mich dahin gebracht, die Rechtfertigung durch den Glauben an Christum zu suchen: daher bin ich nun für das Gesetz todt, also kein *παραβάτης νόμου* und *εὑρεθεὶς ἁμαρτωλός;* und ich lebe Gotte, also ist Christus kein *ἁμαρτίας διάκονος*. Man kann sagen, das erste *γάρ* erläutere in V. 17 den Fragesatz, das zweite begründe das *μὴ γένοιτο*, nur daß auf diese Weise nicht die lebendige Gedankenbewegung in dem Geiste des Apostels zur Anschauung gebracht würde.

Die beiden letzten Verse (20. 21) bieten weniger Anstöße. Der herrschende Begriff ist *ζῆν*; und mag dies Wort in den verschiedenen Sätzen auch einige leichte Verschiedenheiten der Färbung zeigen, so bezeichnet es doch nirgends den alltäglichen Begriff unseres irdischen Daseins, sondern im Gegensatze gegen geistigen Tod, d. i. geistige Unkräftigkeit und Unwirksamkeit, die geistige Lebendigkeit in Kraft und wirksamer Thätigkeit, samt dem ihr eigenen Wohlgefühl. Das beweist unwidersprechlich der Satz *ζῇ*

δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός, sowol für sich allein wie durch den Gegensatz, worin er zu dem ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, zu dem Χριστῷ συνεσταύρωμαι und zu dem νόμῳ ἀπέθανον steht. Wie in den letzteren Ausdrücken nicht der leibliche Tod gemeint ist, so in ζῇ ἐν ἐμοὶ Χριστὸς und in ζῶ οὐκέτι ἐγώ nicht das natürliche leibliche Leben, sondern die geistige oder besser gesagt geistliche Kräftigkeit und Wirksamkeit, denn es handelt sich um das Leben, wie es in sittlicher Beziehung zu Gott und seinem heiligen Geiste steht. Der ἐγώ, der nicht mehr lebt, weil er gekreuzigt und gestorben ist, ist der ehemalige Paulus, der erst unbefangen den in seiner sündlichen Natur regen Trieben folgte, darnach aber, als er das Gesetz kennen lernte, im Gesetze die Rechtfertigung suchte, die Werke des Gesetzes trieb, und dabei immer tiefer in Sünde und Jammer gerieth. Was jetzt in ihm lebt und wirkt, ist Christus. Zweifelhaft kann es allenfalls erscheinen, ob dieselbe Bedeutung auch in dem Satze ὃ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκί gelte; denn das ζῆν ἐν σαρκί scheint doch das leibliche Leben zu bezeichnen, und derselbe Begriff ließe sich auch noch in ἐν πίστει ζῶ festhalten. Allein ein solches Abbrechen von der Bedeutung, die das Wort in den voraufgehenden Sätzen hat, ist doch sehr unwahrscheinlich und durch nichts angedeutet. Denn das wahrhaftige göttliche Leben, das Christus in ihm lebt, ist ja auch des Paulus eigenes Leben; er selber lebt, weil Christus in ihm lebt. Und so lebt er zur Zeit noch im Fleische, dem Sitze der Sünde. Aber er lebt jetzt nicht mehr darin wie vordem, nicht mehr nach dem Fleische. Er hat das Fleisch noch an sich, aber es beherrscht ihn nicht mehr. Was jetzt in ihm lebt, das ist Wirkung seines Glaubens an den Sohn Gottes, der ihn geliebt und sich für ihn dahingegeben hat, dahingegeben nämlich in den Kreuzestod (vgl. συνεσταύρωμαι), dahingegeben für ihn (ὑπὲρ ἐμοῦ), zu seinem Vortheile, um ihm die Freiheit vom Gesetze (von Sünde und Tod) zu erwerben. Und dieser Gewinn des Todes Jesu Christi ist sein Eigentum geworden eben durch den Glauben. Das νῦν steht dem οὐκέτι gegenüber. Wie reimt sich nun ζῶ οὐκέτι und νῦν ζῶ? Paulus lebt nicht mehr nach dem alten Menschen unter dem Gesetze, er lebt aber nach dem neuen Menschen durch den Glauben. Daraus folgt, daß das ἐν σαρκί und das ἐν πίστει

nicht einander ausschließende Gegensätze sind; denn das Leben im Glauben findet ja statt während des Seins im Fleische. Der Satz wird also im Zusammenhange mit dem Vorhergehenden wol so zu verstehen sein: Wenn bei mir jetzt noch von einem Leben die Rede ist, so ist das im Grunde nicht mein Leben, wie da ich noch unbekehrt und unter dem Gesetze lebte. Da lebte i ch, der natürliche durch die Sünde verderbte Mensch; der regte sich, der trachtete, der handelte nach seiner sündigen Art (vgl. Röm. 7, 9 ff.: *ἐγὼ δὲ ἔζων χωρὶς νόμου ποτέ*, bis mich die Sünde durch das Gebot tödtete). Dieses alte Ich ist jetzt gestorben, und was in mir lebt, ist Christus. Sofern ich nun aber eben deswegen auch sagen darf, daß „ich lebe" und ich lebe „im Fleische"; so lebe ich doch nicht mehr nach dem Fleische, das Fleisch lebt und herrscht nicht mehr in mir, sondern ich lebe im Glauben des Sohnes Gottes, der nun in mir lebt und wirkt.

In dem Zusatze „der mich geliebt hat und sich für mich dahingegeben" liegt eingeschlossen: und der mich auf diese Weise von der Botmäßigkeit unter dem Gesetze und unter dem Tode durch das Gesetz durch seinen Tod erlöst, und mir das wahrhaftige Leben erworben hat; das zeigt der folgende Satz: „Ich verschmähe nicht die Gnade Gottes". Denn da dies nur die Kehrseite zu „ich lebe im Glauben" ist, so muß die „Gnade Gottes" freilich darin liegen, daß Gott für uns seinen Sohn dahingegeben hat. Aber es ist nicht diese That der göttlichen Liebe als solche, sondern diese in ihrer Wirkung, daß sie uns von der Botmäßigkeit und dem Fluche des Gesetzes befreit hat, was hier Paulus die Gnade Gottes nennt; das zeigt wiederum der folgende Satz: „Denn kommt die Gerechtigkeit (d. h. das Gerechtfertigtwerden) durch das Gesetz, dann ist also Christus umsonst (d. h. ohne Ursache, vgl. *ἐμίσησάν με δωρεάν* Joh. 15, 25) gestorben". Das *γάρ* deutet an, daß das *ἀθετεῖν τὴν χάριν* darin bestehen würde, wenn Paulus die Beobachtung des Gesetzes wieder als Bedingung der Rechtfertigung anerkennen wollte. Dies mit dem vorhin Bemerkten zusammengenommen ergibt, daß wir am Ende des 20. Verses den Gedanken „und mich dadurch von dem Gesetze und seinem Fluche erlöst hat" hinzu- oder vielmehr in die letzten Worte selbst

hineindenken müssen. Wir haben also hier ein Seitenstück zu dem, was wir bei *παραβάτην ἐμαυτὸν συνιστάνω* bemerkt haben. Wir können uns, um den Zusammenhang der Sätze zu verstehen, nicht einfach mit den Worten begnügen, sondern müssen uns vergegenwärtigen, was Paulus bei den Worten empfunden und gedacht hat, ohne es ausdrücklich auszusprechen, weil wir hier nicht die Entwicklung eines ruhig überlegenden Denkens, sondern den Erguß eines tief aufgeregten Gemüthes vor uns haben.

Denn auch hier wie in dieser ganzen Rede blickt Paulus mißbilligend auf das Verfahren des Petrus; darin sieht er ein *ἀθετεῖν τὴν χάριν τοῦ θεοῦ*. Mag er auch *ἐγώ* schreiben, also scheinbar von sich selber reden; er meint doch den Petrus. Er setzt voraus, daß das alles, was er vorher von sich gesagt hat, auch in dem Herzen des Petrus so vorgegangen sei, daß auch Petrus im Glauben des Sohnes Gottes lebe, und seine Rechtfertigung nicht aus den Werken des Gesetzes erwarte; und wenn er sagt: „Ich verwerfe nicht die Gnade Gottes", so meint er: Und du darfst es auch nicht. Die ganze Rede ist so angethan, daß man beständig die Nebengedanken des Paulus zwischen den Zeilen lesen muß.

Ueber das *ζῆν* in diesen Versen bemerke ich noch, daß Paulus damit zwar das wahre Leben, das wir durch Christum haben, bezeichnet, aber nicht in Betreff seines Inhaltes geltend macht und verwendet, sondern er betont dies Leben hier nur insofern, als es das Leben unter dem Gesetze ausschließt. Die andere Beziehung blitzt wol einmal bei *ἵνα θεῷ ζήσω* in seinem Verhältnisse zu *Χριστὸς ἁμαρτίας διάκονος* und *παραβάτην ἐμαυτὸν συνιστάνω* durch, wird aber mit *Χριστῷ συνεσταύρωμαι* gleich wieder verlassen, und die Abweisung der Gerechtigkeit aus dem Gesetze bleibt nachher der Zielpunkt der Rede bis zu Ende, wie sie der Zielpunkt des ganzen Briefes ist.

Sodann ist auch klar, da dieser Schluß wie die ganze Rede eine Ausführung des Hauptsatzes in V. 14 ist, daß wir in *οὐκ ἀθετῶ τὴν χάριν τοῦ θεοῦ* und *ἄρα Χριστὸς δωρεὰν ἀπέθανεν* eine mit *παραβάτην ἐμαυτὸν συνιστάνω* und mit *ἄρα Χριστὸς ἁμαρτίας διάκονος* zwar nicht gleichbedeutende aber parallele Rede-

fertigung der Entrüstung haben, womit Paulus die Frage an den Petrus gerichtet hat: *Πῶς τὰ ἔθνη ἀναγκάζεις ἰουδαΐζειν;* Paulus hat in seiner Rede die Widersinnigkeit der feigen Absonderung des Petrus, wodurch er die Heiden verleitete, jüdische Sitte anzunehmen, durch zwei Folgerungen in's Licht gestellt, nämlich erstens: Petrus stellt sich dadurch selbst als Uebertreter des Gesetzes und damit zugleich Christum als einen Verleiter zu heidnischer Gesetzlosigkeit dar; und zweitens: er verschmäht die Gnade Gottes, die ihn durch Christi Tod vom Gesetze und seinem Fluche erlöst hat, und erklärt diesen für unnöthig zur Rechtfertigung; zwei Folgerungen, zu denen sich Petrus nimmermehr bekennen konnte. So war also die Frage wohlberechtigt: *Πῶς τὰ ἔθνη ἀναγκάζεις ἰουδαΐζειν;* wie kommst du dazu? wie kannst du das verantworten? Hat nun Paulus hier bis zu Ende seinen Hauptsatz fest im Auge behalten, so ist das Zusammentreffen dieser letzten Sätze mit jenem in dem Worte *ζῆν* nicht zufällig; sondern *ζῆν* heißt in V. 14 dasselbe wie in V. 19. 20, und die Deutung des *ἰουδαϊκῶς* durch *ἐξ ἔργων νόμου* und des *ἐθνικῶς* durch *χωρὶς νόμου ἐκ πίστεως Χριστοῦ* ist durch die Rede selbst bestätigt und gesichert.

Und so ist auch die im Anfange behauptete Einheit dieses Abschnittes als Rede an den Petrus bestätigt. Diese Einheit tritt uns in dem ununterbrochenen Zusammenhange der Gedanken und in der an den Hauptsatz eng angeschlossenen Wahl der Worte sprechend entgegen. Sie zeigt sich in der durchgehenden Beziehung der Sätze auf das Verhalten des Petrus auch in dem Theile der Rede, wo aus dem *σύ* ein *ἡμεῖς* und endlich gar ein *ἐγώ* wird. Sie bewährt sich auch in der durch die ganze Rede hindurchgehenden Vereinigung des heiligen Zornes, den dies feige, unevangelische Verhalten, diese Heuchelei, wie es vorhin genannt worden ist, in dem Gemüthe des Paulus erregte, mit der zarten Schonung des hochangesehenen Mitapostels, die diesen theuren Mann nicht demütigen, sondern allein die Gemeinde und die ganze Kirche vor einer höchst bedenklichen Verirrung bewahren wollte. Wie ganz anders ist die Färbung des Tones seiner Rede gleich hinter unserem Abschnitte, wo er gegen seine Leser mit einem durch nichts verschleierten Unmuthe herausfährt: *Ὦ ἀνόητοι Γαλάται, τίς ὑμᾶς ἐβάσκανεν;*

Man wird in dem übrigen Theile dieses Briefes viele Beweise finden, daß dieser Unmuth nicht sündige Leidenschaft sondern Erguß der zärtlichen Liebe des Apostels zu den Galatern war; aber daß Paulus die Verirrung der Galater ebenso wie die des Petrus mit Schonung bespräche, wird man nicht sagen können.

Ist aber dieser Abschnitt ein untrennbares Ganze, in welchem V. 15. 21 in dem innigsten Gedanken- und Wortzusammenhange mit V. 14 steht; so wird man auch wol das Stück der hier gegebenen Deutung, das wahrscheinlich bei den Lesern den größten Anstoß erwecken wird, die Erklärung des *ἐθνικῶς καὶ οὐχ ἰουδαϊκῶς ζῇς*, stehen lassen müssen.

3.

R. Rothe's Grundanschauungen vom Sittlichen und Religiösen nach seiner theologischen Ethik.

Von

Max Fischer,
Pfarrer in Schreibendorf in Schlesien.

Je mehr es in unserer Zeit gilt, die ewige Wahrheit und Nothwendigkeit einer unbedingten sittlichen Lebensordnung zu behaupten und zu verteidigen gegen Bestrebungen, welche an Stelle solchen göttlichen und unveränderlichen Lebensgesetzes mehr oder weniger zeitliche, von den Zeitverhältnissen geforderte, aus der Zeitlage sich ergebende, durch den Zeitgeist gebildete Lebensregeln oder Maximen zu setzen und als allein nöthig zu behaupten suchen, um so mehr scheint der Kampf um die Behauptung der Positionen des religiösen Glaubens und Lebens zunächst aufgegeben werden zu sollen, um doch alle Kraft auf die Erhaltung dieses Allerersten und Allernothwendigsten eines wirklichen Geisteslebens richten und dafür auch — scheinbar wenigstens — eine große Zahl von Bundes-

genossen zu gewinnen, die in jenem ersten Kampfe beiseite standen oder gar Gegner waren. Scheinbar wäre die Bundesgenossenschaft jedenfalls bei letzteren, wahr und fest auch nicht bei ersteren. Wenn allerdings das mir richtig und glücklich zu sein scheint, daß die theologische Lehrwissenschaft von ethischen Fragen aus und in ethischen Untersuchungen sich fundamentirt, weil sie damit einen unmittelbareren und festeren Anhalt an dem allgemein menschlichen Bewußtsein gewinnt und vom Boden gemeinsamer Erfahrung aus ihren Ausgang nehmend in das ihr eigentümliche transcendente Gebiet in festem Schluß hinüberleitet, anstatt das ihren specifischen Gegenstand bildende religiöse Bewußtsein als allgemeines und nothwendiges zunächst zu postuliren und dann von ihm ausgehend und es entwickelnd eben dadurch erst in seiner Nothwendigkeit nachzuweisen; — und wenn ich auf Grund dessen für die Theologie einen innigeren, aufrichtigeren und allgemeineren Zusammenschluß mit der neueren theistischen Philosophie wünsche und erhoffe, so soll doch damit wahrlich nicht ein Aufgeben der religiösen Positionen proclamirt, also in die Selbstaufgabe der Theologie gewilligt sein. Vielmehr geschieht das nur in der festen Ueberzeugung, daß eine religionslose Sittlichkeit ebenso wenig praktisch wirklich existirt, d. h. daß Sittlichkeit entweder positiv religiös oder eben nicht wahr oder fest ist, als eine solche logisch begriffen werden könnte. Der Geist also, welcher heutzutage, um den Schiffbruch im sittlichen Leben aufzuhalten und sittlichen Geist wieder zur allgemeinen Grundlage des Lebens zu machen, um die Wahrung der sittlichen Principien kämpft, aber von positiv-religiösem Leben, geschweige denn von kirchlich-christlichem, nichts wissen will, der sei in seiner Gesinnung und in seinem Streben als edel anerkannt, aber eine Bundesgenossenschaft mit ihm muß um der Wahrheit willen principiell abgewiesen werden.

Gewiß kann es kein wahrhaft religiöses Leben geben, das nicht eben als religiöses und aus Religion sittlich tüchtig und productiv wäre; aber ebenso gewiß kann es Sittlichkeit im ganzen und vollen Sinn nicht geben, welche nicht Grund und Quell und Kraft in der Frömmigkeit, im realen Verhältnis zum persönlichen Gott hätte, sondern Religiosität etwa nur als ein mehr oder weniger

zufälliges und beliebiges, jedenfalls nicht wesentliches Accidens aufwiese.

So ist wol die Erörterung der Frage nach dem Verhältnis von Religion und Sittlichkeit, der Erweis, daß sie, und der Nachweis, wie sie einander gegenseitig fordern, eine ohne die andere nicht sein kann, gegenwärtig recht zeitgemäß. Sowol eine geschichtliche Darstellung der verschiedenen Erfassungen dieses Verhältnisses durch den denkenden Geist und der verschiedenen praktischen Gestaltungen desselben im Leben der Menschen, als auf Grund dessen dann eine ausführliche Lehrausführung dieser Frage mit und nach allen hier in Betracht kommenden Beziehungen, wäre wol ein Unternehmen einer berufenen Kraft würdig.

Ein kleiner Beitrag zum geschichtlichen Theil dieser Arbeit soll die folgende Untersuchung sein, die ihren Werth erhält durch den Gegenstand, den sie sich erwählt hat, durch den Mann selbst, dessen Aufstellungen über Religion und Sittlichkeit und deren Verhältnis zu einander hier dargestellt und an sich selbst, nicht an einer bestimmten Theorie über dasselbe geprüft werden sollen.

Daß Richard Rothe — auch bei seiner großen Abhängigkeit von Schleiermacher in wesentlichen Punkten — höchst selbständig und eigentümlich dasteht mit seiner Theologie, weiß wol jeder, der nur irgend in dieser Beziehung zu wissen hat. Ob aber diese Eigentümlichkeit und ihre Bedeutung allgemein genug recht gekannt und gewürdigt wird, das ist eine andere Frage. Denn daß man etwa weiß, daß Rothe als offenbarungs- und wundergläubiger Theolog im Protestantenverein war und zwar als eins der ersten Häupter desselben, und daß er trotz jener Widersprüche oder wenigstens Seltsamkeiten für die Theologie dieses Kreises in und neben dem evangelisch-kirchlichen Leben für denselben Sympathieen hatte vermöge seiner besonderen Anschauung über die Bedeutung und über die Zukunft der Kirche, als der bestimmten Form des christlich-religiösen Lebens, und vermöge der besonderen Gestaltung, die er für den Staat als Endziel aufstellen zu müssen glaube; und daß er jenen positiven Glauben sich begründet hat durch höchste und feinste speculative Methode — das genügt doch noch nicht, um zu sagen, daß man Rothe kenne. Und wenn er

nun auch nicht die Theologie in seine Bahnen gezogen hat, wenn er mit seinen Resultaten auch nicht im Stamme des Baumes steht und da ununterbrochen das Wachstum desselben fördert, sondern ein neben herausgewachsener Ast ist, so hat er als solcher vielleicht keine unmittelbar aus sich weiter treibende Kraft, aber doch vermöge seiner grünenden Frische seine bleibende und wesentliche Bedeutung für den ganzen Baum, an welchem er nie ein dürrer oder überflüßiger Ast sein wird.

Die Eigentümlichkeit, welche ihn zu dieser eben geschilderten Stellung bringt, scheint mir gerade in seiner Behandlung der oben angeführten Grundfragen über Religion und Sittlichkeit und deren Verhältnis zu einander zu liegen, und dürfte es also sowol für den beregten allgemeinen Zweck, als auch nebenbei für das Verständnis Rothe's und zur Erweckung des Verlangens, seine Theologie doch ein wenig näher kennen zu lernen, als es gewöhnlich der Fall ist, nicht müßig sein, wenn es gelingt, jene Fragen bei ihm gründlich und klar aufzudecken und nach ihm zu erörtern.

Zwar im Ganzen seines Systems geht Rothe von der Gottesidee oder vielmehr vom Gottgefühl, aus welchem der Gottgedanke sich herausbildet, aus, als dem festgegebenen Punkte, in welchem die Speculation einsetzen und mit welchem sie die ganze Reihe ihrer Gedanken dann einen aus dem anderen, wie Welle auf Welle, hervorbringen muß; aber wenn er in seiner Deduction bis zur Aufstellung der persönlichen Creatur — und zwar der persönlichen Creatur in der irdischen Sphäre, also des Menschen, gekommen ist und nun die Gestaltung dieses bestimmten Lebens aus dessen Begriff vorführt, so ist die erste Beziehung, welche hier dargestellt wird, nicht die religiöse, die Beziehung auf Gott, sondern diejenige, welche dann Rothe die sittliche nennt, die Beziehung auf die Creatur. Es wird sich denn empfehlen, zuerst einfach die Darstellung dieses sittlichen Lebens nach Rothe zu geben, ganz abgesehen vom religiösen, wie ja auch bei ihm das letztere erst an zweiter Stelle behandelt wird. Wobei alsbald — eben um dieser selbständigen Behandlung willen, wie sie bei Rothe vorliegt — die Frage wird erhoben und beantwortet werden dürfen, ob und wie weit eine derartige Erfassung des sittlichen Lebens

als sittlichen befriedigt, event. wo es fehlt. Daran schließt sich die Darstellung des Religiösen nach Rothe mit den Fragen nach deren Berechtigung in sich und nach den Beziehungen, welche von Rothe der Religion auf die Sittlichkeit gegeben werden und gegeben werden können. Es wird dann — und zwar im Anschluß an die Tugend- und Pflichtenlehre — nur noch einer kurzen zusammenfassenden Erörterung bedürfen, um das Verhältnis, in welchem bei Rothe Sittlichkeit und Religion stehen, klarzustellen und abschließend die Haltbarkeit der Rothe'schen Fassung dieser Grundbegriffe zu prüfen.

In festgeschlossenem Gange führt Rothe in der Grundlegung zu seiner theologischen Ethik die Scala der Creaturstufen vor, wie dieselbe durch die schöpferische Thätigkeit Gottes eine aus der anderen hervorgehen, indem Gott die Ursetzung der Materie, des contradictorischen Gegentheils vom Geist, d. i. des indifferenten Zusammenseins von Raum und Zeit, diese „primitive Creatur", durch Speculation, da bei ihm Denken und Setzen identisch ist, „schöpferisch differenzirt", d. h. immer zwei Bestimmtheiten, welche zunächst im unterschiedslosen Zusammensein sich befinden, unterscheidet und dann, sie auf einander beziehend und durch einander bestimmend, ihre innerlich vermittelte Einheit denkt und setzt. Von der reinen Materie werden wir zur mechanischen, astronomischen Natur, zum Weltmechanismus, Weltgebäude geführt, von da zur elementarischen oder chemischen und wieder durch Differenzirung zur mineralischen, vegetabilischen und hiemit organischen Natur. Hier wird der Körper Organismus und die plastische Kraft, welche denselben dazu steigerte, tritt nun im Organismus als das Leben auf. Sobald aber der Organismus als im Dienste und unter der Bestimmung des Lebens gedacht wird und gesetzt ist, ergibt sich der Leib, und anderseits ist das Leben im Leibe, als durch dessen organische Gestalt bestimmt gedacht und gesetzt, die Seele.

Wenn nun hierdurch die Seele, als das organisirte Leben, selbst als ein Organismus gesetzt und also auch als solcher zu denken ist, so heißt das nach dem Begriff des Organismus, sie ist das teleologisch auf sich selbst bezogene Leben, also einmal überhaupt

auf sich selbst bezogenes, für sich selbst gegebenes Leben, d. i. Bewußtsein, und zweitens „auf sich als seinen Zweck bezogenes, mithin sich selbst setzendes, mit Einem Worte: thätiges, und zwar bestimmt für sich selbst als Zweck thätiges Leben". Natürlich ist hiebei noch nicht an Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit zu denken, denn Bewußtsein und Thätigkeit sind in der Seele als durch den Organismus in ihr gesetzte lediglich und rein passive. Die unmittelbare Synthese („in der Weise der bloßen Indifferenz") von Leib und Seele ist das Thier, die animalische Natur.

Innerhalb der animalischen Natur findet nun eine Entwicklung aus eigener Causalität statt, eine Selbstentwicklung, was in ihrem Begriff als einer organischen liegt. Zwar findet eine solche sich auch bei der Pflanze, aber während diese in der Reife ganz oder doch periodisch eingeht, hat die Entwicklung zur organischen Reife bei dem Thiere „eine habituelle potenzirte Bestimmtheit seines Seins zur Folge:

Es bestimmen sich also gegenseitig im Thiere Leib und Seele. Die Seele mit Bewußtsein und Thätigkeit bestimmt den Leib zu Sinn und Kraft und wird selbst von ihm bestimmt zu Empfindung und Trieb. Und weiter: der zu Sinn und Kraft von der Seele bestimmte Leib bestimmt als solcher eben auch die Seele und diese selbst erhält dabei Sinne und Kräfte, so daß dann letztere beim Thiere theils äußere, theils innere sind. Bewußtsein aber und Thätigkeit in der Seele sind noch in unmittelbarer Synthese einfach beisammen ohne innerliche Vermittlung, also auch ohne einander zu bestimmen, und so finden wir das Thier in der Indifferenz von Empfindung und Trieb, d. h. mit Begierde, und in der Indifferenz von Sinn und Kraft, d. h. mit Instinct ausgerüstet.

Vermöge eben dieser Indifferenz ist die Seele noch ein unfertiger Organismus, es fehlt diesem noch an einem Meister, der sich seiner bedienen könne. Die hiezu nöthige Vermittlung aber von Bewußtsein und Thätigkeit in der Seele zu innerer Einheit ist bedingt durch ein vorheriges Auseinandertreten derselben aus jener Indifferenz. Dieses vermag nun das Thier selbst in sich

nicht zu vollbringen, hier muß die Schöpfung wieder fortgeführt werden. Und zwar modificirt nun die schöpferische Wirksamkeit den thierischen Organismus, d. i. den Leib (durch dessen Einwirkung erst das Leben zur Seele organisirt worden ist) so, „daß er (der Schöpfer) in demselben diejenigen Organe, welche in der thierischen Seele das Bewußtsein causiren (d. h. welche das Leben — im Leibe — so bestimmen, daß es — seelisches — Bewußtsein wird, als solches functionirt), und diejenigen, welche in ihr die Thätigkeit causiren (d. h. welche das Leben im Leibe durch ihre Bestimmung desselben zur Thätigkeitsäußerung — die eben dann eine seelische ist — erheben), von einander sondert und relativ selbständig gegen einander stellt — vermöge einer Steigerung seiner Organisation. In dieser seiner Vervollkommnung ist der thierische Leib — in der irdischen Schöpfungssphäre — der menschliche Leib."

Sobald nun hienach die Seele als bewußte sich selbst als thätiger — und umgekehrt — gegenübersteht und damit als thätige sich selbst sich vorstellt und als bewußte sich selbst ponirt, sobald sie also selbst Object ihres Bewußtseins und ihrer Thätigkeit wird, wird sie nothwendig und unmittelbar auch Subject ihres Bewußtseins und ihrer Thätigkeit. So erfaßt sie, indem sie sich selbst von jenen ihren Functionen unterscheidet und derselben als nicht sie selbst inne wird, sich selbst als deren Causalität. Als Subject zu sich selbst als Object im Verhältnis stehend weiß sie also sich selbst und setzt sich selbst, beides als Bewußtsein und als Thätigkeit. Und indem sie sich selbst, gerade bei ihrer Selbstunterscheidung von sich als Bewußtsein und Thätigkeit, als die Einheit dieser beiden bewußt wird und setzt, bestimmt sie sich zum Ich oder zur Persönlichkeit. „Denn der Begriff des Ichs ist eben, die zugleich bewußte und thätige (setzende) Einheit des Bewußtseins und der Thätigkeit zu sein — — — ein Bewußtsein und eine Thätigkeit, die seine eigenen sind und als solche ihm bewußt und von ihm gesetzt, so daß es vollständig in sich hineinreflectirt, eben damit aber innere, weil durch sich selbst causirte, Einheit seiner selbst ist."

Von der größten Wichtigkeit und unentbehrlich zum Verständnis

der Rothe'schen Aufstellungen über die vorliegende Frage ist nun aber die genaue Erfassung der nun folgenden Bestimmungen Rothe's über Wesen und Art der Persönlichkeit, ihrer Entstehung oder vielmehr ihrer Definition und sicheren Constituirung, ihrer Functionen und ihrer Aufgabe, bestimmter an sie aus ihrem Begriff gestellter Forderungen. Es kann nicht genügen, etwa Rothe's Definition der von ihm so genannten moralischen Aufgabe mit seinen Worten kurz aufzustellen und darauf die Zwiegestaltung des aus dieser Aufgabe sich entwickelnden moralischen Processes als des sittlichen und des religiösen darzustellen. Hauptsächlich darauf kommt es an, wie sich die moralische Aufgabe als solche für Rothe aus seiner Entwicklung des geschöpflichen Lebens und überhaupt seinem Begriff der Creatur ergibt und wie auf diese Weise ohne jede Concurrenz des Religiösen das Sittliche als Gestaltung des Lebens der irdischen persönlichen Creatur entsteht.

Zuerst nun ist nach den §§ 74, 75 und 76 hervorzuheben, daß in dem Ich oder der Persönlichkeit das Bewußtsein und die Thätigkeit, nachdem sie durch ihr Auseinandertreten die Entstehung jener Selbsterfassung des seelischen Lebens zum Persönlichen, im Ich-Bewußtsein, ermöglicht und bewirkt haben, nun erst wieder zu innerer Einheit sich vermitteln müssen, nach Analogie dieses Vorganges auf jeder Creaturstufe. Das geschieht nun hier aber weder durch eine unmittelbare schöpferische Wirksamkeit Gottes, noch durch einen Naturproceß, sondern weil die Seele sich auf sich selbst beziehen und auf sich selbst wirken kann, als bewußte auf sich als thätige und als thätige auf sich als bewußte, „so stellt sich ihr nun sofort auch die Aufgabe, sich selbst eben hiedurch ihrem Begriff als Seele gemäß zu vollenden".

In dieser natürlich nur successive zu Stande kommenden Vermittlung der Einheit von Bewußtsein und Thätigkeit, wo also das Bewußtsein zum thätigen und die Thätigkeit zur bewußten wird, wird das Bewußtsein eben als actives, sich selbst auf sich beziehendes, selbst seine Function causirendes, Selbstbewußtsein im strengsten Sinne, nicht bloß Bewußtsein von sich selbst, sondern Bewußtsein durch sich selbst denkendes, Verstandesbewußtsein. Und die Thätigkeit wird als bewußte ebenso eine active, von

der Seele selbst verursachte; sie wird eine zwecksetzende, Selbstthätigkeit, Willensthätigkeit.

Die Genesis des Ich kommt in concreto gar nicht anders zu Stande, als in diesem gegenseitig sich Bestimmen von Bewußtsein und Thätigkeit in der menschlichen Seele. Erst im Besitz wirklichen Verstandesbewußtseins und wirklicher Willensthätigkeit ist die Persönlichkeit ihrem Begriffe entsprechend entwickelt.

Zu dieser aus ihrem Begriff sich ergebenden Aufgabe, sich selbst zur vollen Persönlichkeit zu entwickeln, kommt nun aber für die Seele eben als Persönlichkeit noch eine zweite.

Nämlich der Persönlichkeit als solcher eignet die Macht der Selbstbestimmung, d. i. selbst sich selbst zu bestimmen in Bewußtsein und Thätigkeit, Verstand und Wille.

Die Persönlichkeit kommt ja an der Seele, als ihrer causalen Basis zu Stande, setzt sich aber derselben unmittelbar auch als qualitativ von ihr unterschieden entgegen. Denn die Seele ist Natur, d. h. ein Dasein, ein Reales mit ideellen Bestimmtheiten, ein am an und für sich bloßen Dasein der Materie verwirklichter Gedanke, organisirte Materie. Aber das Ich ist ein selbst denkendes und wollendes, wo also der Gedanke nicht mehr Prädicat, sondern Subject (logisches) ist, ein rein Ideelles.

In Bezug auf das Dasein, das Reale, gilt nun freilich von diesem Ideellen, der Persönlichkeit, daß es nur ein „schattenhaftes" Dasein hat, es ist nur an der Seele; so also noch mit dieser vergänglich. Denn alle Bestimmtheiten, welche an dem an für sich leeren und hohlen Dasein, welches die Materie ist, durch die entwickelnde schöpferische Thätigkeit Gottes als Ideelles gesetzt werden, sind an und für sich vorübergehend und vergänglich, weil durch solche Verbindung des Ideellen mit dem Realen, des Gedankens mit dem Dasein, noch kein Geist gegeben ist. Geist nämlich ist nach Rothe das wahrhaft und einzig Reelle, nämlich schlechthinige und innerlich vermittelte Einheit von Ideellem und Realem, indem der Gedanke sich im Dasein schlechthin Realität gegeben hat durch unauflösliche Verknüpfung mit demselben.

Damit nun die Persönlichkeit, welche zunächst bei ihrem Hervorgehen aus der Natur wol als Ideelles qualitativ von dieser

verschieden, aber eben erst nur ein rein Ideelles ist ohne selbständiges Dasein, sich solches geben könne, muß sie die Macht der Selbstbestimmung haben. Und zwar liegt diese Macht eben unmittelbar in ihrer persönlichen Bestimmtheit. Denn erstlich setzt sich das Ich bei seiner Entstehung ja dem Naturorganismus, an welchem es entsteht, also dem beseelten Leibe entgegen. Hierauf erfährt nun wol die Persönlichkeit von ihrem Naturorganismus her fortwährend Einwirkungen, indem die Empfindungen und Triebe in sie hineingesetzt werden, aber sie vermag auch gegen alle solche Sollicitationen sowol verneinend als bejahend sich zu verhalten. Nämlich „vermöge der durchgeführten Organisation ist die Gewalt des materiellen, in concreto des animalisch-materiellen Lebens specifisch abgeschwächt, die Wirksamkeit seines eigentümlichen Principes eingeschläfert und somit seine Autonomie sistirt".

Nur dadurch ist dieses selbständige Centrum, das Ich, entstanden, vermag es sich gegen seinen materiellen Organismus zu behaupten, ja, liegt es so außerhalb seiner bestimmenden Gewalt, daß es volle Wahlfreiheit seinen Sollicitationen gegenüber besitzt. Und da es ferner vermag „einen Zweckgedanken zu setzen" und für die Realisirung desselben seinen Naturorganismus fungiren zu lassen, so ist es auch im Stande, „von sich selbst aus eine Causalität auszuüben". Die physische Möglichkeit, sich auf entgegengesetzte Weise zu bestimmen, ist gegeben, aber es ist damit durchaus nicht in das Belieben des persönlichen Geschöpfes gestellt, wie es sich selbst bestimme. Sondern durch die Stellung, welche es in der Schöpfung einnimmt, ist ihm schlechthin vorgeschrieben, schlechthin nur kraft seiner eigenen Selbstbestimmung zu leben, in allen seinen Functionen schlechthin selbstdenkend und selbstthätig zu sein, niemals sich wirklich — passive — bestimmen zu lassen. (Obschon auch dies nur in der Form der Selbstbestimmung, als Zustimmung, geschehen könnte.)

Das ist die moralische Aufgabe und Forderung für die persönliche Creatur, in deren Vollziehung allein sie eine persönliche sein und bleiben und vollkommen werden kann.

Es ergibt sich hiebei ein moralischer Proceß, weil diese Aufgabe nur allmählich vollzogen werden kann.

Einen bestimmten Inhalt gewinnt dann das Moralische, welches an sich ja ein rein formelles ist, erst, indem es auf das irdisch-materielle Sein angewendet wird. Und die Forderung, daß die persönliche Creatur die irdisch-materielle Natur schlechthin selbst bestimme, ist dann nach Rothe die sittliche Forderung, der Proceß, in welchem dieses Bestimmtwerden des Irdisch-Materiellen durch das Persönliche sich vollzieht, ist der moralische Proceß als sittlicher. Die Producte, welche so durch die moralische Selbstbestimmung des Menschen gegenüber der materiellen Natur oder anders ausgedrückt dadurch hervorgebracht werden, daß die Persönlichkeit sich in schlechthiniger Ausübung der Macht der Selbstbestimmung mit der irdisch-materiellen Natur in wahrhafte Einheit setzt, daß die Persönlichkeit sich die Natur anbildet und zueignet, sind die sittlichen Güter, ihre Totalität das höchste sittliche Gut.

Es wird nämlich hiemit creatürlicher Geist producirt, und das ist das rechte und eigentliche Ziel des moralisch-sittlichen Processes. Die Persönlichkeit ist das rein Ideale, welches durch die schon erwähnte vollendete Organisation des Materiellen aus der Natur herausentwickelt worden ist und zugleich in seiner Entstehung sich über die Natur hinausgehoben hat, welche das Reale ist, an welchem bis dahin das Ideelle nur als Bestimmtheit haftete. Die Einheit von Ideellem und Realem im Menschen ist aber zunächst erst eine unvermittelte, eine Einheit in Indifferenz. Die wahre Einheit der beiden wird hergestellt im sittlichen Proceß von dem rein Idealen aus, das sich Realität gibt in der Welt und die Welt ideell in sich hineinsetzt. Genauer betrachtet findet in diesem Processe die Selbstvergeistigung des Menschen statt, denn „indem im Menschen seine ideelle Persönlichkeit die reale materielle Natur einerseits als verstandesbewußte in sich hinein reflectirt und andererseits als willensthätige sich anbildet und eben durch dieses beides sich zueignet: setzt sie einerseits dieselbe in sich als ideell, andererseits aber zugleich sich selbst aus ihr als real, oder gibt sie sich selbst aus ihr Realität, Dasein in sich selbst“.

Eine solche Einheit des Ideellen und Realen ist eben nach

Rothe's schon erwähnter Definition „Geist", ein geistiges Sein, während die Materie nur das leere, hohle Reale, das bloße Dasein ohne alle und jede Bestimmtheit ist, ein Dasein, das doch = Nichtssein (nicht-etwas-sein) ist, das bloß und rein Ideelle aber nur ein schattenhaftes, kein volles Dasein hat; zu rechter Einheit und damit Unlösbarkeit vermittelt aber ergeben das Ideelle und das Reale das Reelle, d. i. den Geist, der zugleich das schlechthin Richtige, das Gute und das höchste Gut ist, (sowie anders betrachtet Gottes Abzweckung mit der Weltschöpfung).

So ist das eigentliche und eigentümliche Wesen des menschlichen Lebensprocesses, ein stetiger Proceß der Vergeistigung seines Seins zu sein vermöge der Functionen seines persönlichen Lebens.

Wie dann eben in diesem sogenannten sittlichen Proceß das Ich sich einen geistigen Naturorganismus, also einen geistigen Leib anbildet, wie es den Grund seines Seins überhaupt in sich selbst gewinnt und wie demnach das endliche Resultat dieses Processes das Vermeiden des Todes, der ein Entblößtsein der Persönlichkeit von einem Naturorganismus bedeutet, und der Eingang in ein ewiges unsterbliches Leben nach dem sinnlichen Ableben im Zerfall des materiellen beseelten Leibes ist — das kann und braucht hier eben nur angedeutet zu werden.

Wie aber Rothe genauer sich den Vollzug des sittlichen Processes denkt, zeigt er in den Ausführungen über das, was er die beiden Präliminarforderungen für den moralisch-sittlichen Proceß nennt, die solche Forderungen aber eben in dem Sinne sind, daß einerseits ohne ihre Erfüllung der sittliche Proceß überhaupt unmöglich ist, anderseits jedoch in und mit ihrer Erfüllung auch jener sich vollendet. Es sind diese beiden Forderungen die Liebe und die Bildung. Und beide bedingen in ihrer Ausführung sich wieder gegenseitig. Sie erheben sich aber durch die Thatsache, daß das Subject des sittlichen Processes nur in einer Anzahl von Einzelpersonen gegeben ist. Diese Einzelpersonen sind Individualitäten, d. h. jede hat zwar mit allen übrigen ihre gattungsmäßige Gleichheit, ist aber dabei „doch ein nur defectes (qualitativ und intensiv) Sein der menschlichen Gattung, eine nur defecte Verwirklichung des Begriffes des Menschen",

aber diese Differenz der Defectheit ist eine **begriffsmäßige**, nicht eine zufällige. Und ferner ist das menschliche Einzelwesen in seiner „Individualität“ auch „eine **positiv unrichtige** Formation des menschlichen Seins“.

Die **Rothe**'sche Begründung dieses Begriffes der Individualität gehört nicht hieher, nur mit den Folgerungen aus demselben haben wir es zu thun. Da ist es nun ohne Zweifel richtig: allein und für sich kann das Individuum, eben um seiner Defectheit und Unrichtigkeit willen, das richtige Subject des moralisch-sittlichen Processes nicht sein; dieses kann nur die Gesamtmenschheit leisten, und zwar diese gedacht als eine ganz concrete **Vollzahl** von Individuen, was sich wieder daraus ergibt, daß jedes einzelne Individuum einen **Begriff** darstellt.

Die selbstverständlich nöthige wahre Einheit der Individualitäten zu einer wirklichen Gemeinschaft vollzieht sich nun eben durch die **Liebe**. In ihr stillt sich das aus dem Defect für die Einzelnen sich ergebende Verlangen nach Ergänzung und in ihr wird überwunden die natürlich gegebene Selbstsucht. So ist denn ihr Begriff: „daß das menschliche Einzelwesen kraft seiner Selbstbestimmung sich selbst mit allen übrigen menschlichen Einzelwesen in Gemeinschaft setze“. Und wieder erst nachdem so das moralische Subject in der Gemeinschaft hergestellt ist, vermag der Einzelne — eingeschlossen in dieses Ganze — wahrhaft sich selbst zu bestimmen, getragen und befähigt durch die **reelle** Einheit der Menschheit als Gesamtpersönlichkeit. Dabei vermag aber die Liebe der Einzelnen, auch wenn sie vollkommen wäre, diese Gemeinschaft in letzter Vollendung doch nicht hervorzubringen, da aus ihr allein die **Vollzahl** der Individuen nicht hervorgehen kann. Diese kommt zu Stande auf dem natürlichen Wege der Zeugung, indem in derselben sich zwei sich ergänzende Individuen vereinigen und also ein drittes hervorbringen, das ihre Ergänzung darstellt. „Denn die zeugende materielle menschliche Natur tendirt ja kraft des schöpferischen Impulses Gottes eben dahin, mittelst einer sich stetig fortsetzenden Production menschlicher Einzelwesen die immer noch unvollständige Realisation des menschlichen Geschöpfes zu integriren. Jedes neu entstehende menschliche Individuum ist zwar von allen

schon vorhandenen begriffsmäßig different; allein dies eben auch nur insofern, als in ihm die Verknüpfung und gegenseitige Durchdringung des in den beiden anderen, die es gezeugt, differenten angestrebt ist, also nur sofern in ihm als einem dritten zwei andere sich gegenseitig haben ergänzen wollen.“ Dieser Tendenz des materiellen Lebens entsprechend ist denn auch das moralische Motiv der Liebe weder die eigene Ergänzungsbedürftigkeit noch die Ergänzungsbedürftigkeit der anderen, sondern die Abzweckung auf Herstellung der Gemeinschaft. „Die Liebe sucht sonst nichts als die Vereinigung der menschlichen Einzelwesen zu einer einheitlichen Totalität, und zwar um des moralischen Zweckes willen, dessen Realisirung dadurch bedingt ist.“

Mit diesem Liebesproceß muß sich aber verbinden die Bildung, durch welche die erwähnte positive Unrichtigkeit der Individualitäten aufgehoben wird, sonst wäre die durch Liebe vollkommen geeinte Vollzahl der Individuen auch noch nicht das richtige Subject des moralischen Processes, ja die volle Liebe selbst hängt eben auch von der fortschreitenden Bildung ab. Diese nämlich besteht darin, daß das Individuum sich mit seiner Individualität „zu der universellen Humanität in das Verhältnis schlechthiniger Dependenz stellt und sich durch sie schlechthin bestimmen läßt“. Die universelle Humanität aber findet das Individuum dargestellt und objectivirt im moralischen Gemeingeist. Indem im Bewußtsein jedes Einzelnen die ihm fehlenden Bestimmtheiten eines vollen menschlichen Bewußtseins sich reflectiren, soweit sie in den Uebrigen vorhanden sind, entsteht in jedem ein Gemeinbewußtsein; und die Thätigkeit der Einzelnen wird durch die ihr abgehenden Bestimmtheiten einer vollen menschlichen Thätigkeit, soweit sie in den übrigen vorhanden sind, mit erregt, und so entsteht in jedem eine Gemeinthätigkeit. Beide zusammen zu völliger Einheit vermittelt, bilden den Gemeingeist. „Indem die moralische Gemeinschaft solchergestalt vermöge ihres eigenen Lebensprocesses in ihrem Schoße einen alle ihre Angehörigen beseelenden Gemeingeist absetzt, gebiert sie eine Objectivirung der menschlichen Persönlichkeit als solcher — der universellen menschlichen Persönlichkeit — aus. Dieser Gemein-

geist wird immer als Erbtheil von der folgenden Generation aufgenommen und die Basis ihres Lebensprocesses, so wird er ein immer wachsendes moralisches Capital. Die Bildungsaufgabe ist nun die, daß „die individuellen Persönlichkeiten" an dem Gemeingeiste „sich reguliren", damit die universelle Humanität ihre Partikularität durchdringe und in ihr dargestellt werde. Es ist klar, daß ohne die „Gebildetheit" die menschlichen Einzelwesen nicht würden „ihre moralischen Functionen harmonisch zusammenspielen" lassen können. Und so ist jene eine wesentliche Bedingung der Liebe. —

Es bedarf nun nicht eines weiteren Eingehens in die lebensvolle Darstellung, welche Rothe im zweiten Bande seiner Ethik von dem aus den hier dargelegten Grundlagen sich entwickelnden und gestaltenden Leben gibt. Der Grundcharakter derjenigen Lebenserscheinungen, welche er die moralischen und sittlichen nennt, muß sich vielmehr aus den bisherigen abstracten Grundlinien sicherer erkennen lassen, als aus der Beschreibung der concreten Gestalten und Gestaltungen, wo man doch schon durch die Gleichheit der Namen für die einzelnen Begriffe veranlaßt werden kann, unter denselben dieselben Erscheinungen zu suchen, welche anderwärts von ganz anderen Voraussetzungen aus mit demselben Namen belegt werden. Ja ich bin der Meinung, daß Rothe selbst sich irre geführt hat. Bei der weiteren Beschreibung nämlich der inneren Einrichtung der menschlichen Persönlichkeit und ihres Verhältnisses zur materiellen Natur, schildert er das Handeln und die Gemeinschaftskreise, in denen und durch die es sich vollzieht. Und indem hier neben vielem Anthropologischen und Psychologischen auch das dargestellt wird, was nach anderer Auffassung specifisch das Sittliche heißt, glaubt er nicht nur jenes als ethisch begründet zu haben, sondern scheint auch dem specifisch Sittlichen seine Begründung nicht zu geben. Und das resultirt eben daraus, daß er von vorn herein, wie es sich aus den oben dargelegten Grundlagen seines moralisch Sittlichen ergibt, einerseits alles und jedes Persönliche als solches schon das Moralische und anderseits persönliche Functionen alle menschlichen Lebensfunctionen nennt. Zwar sagt er, daß die Entwicklung des specifisch menschlichen Lebens nicht

geschehe durch unmittelbare schöpferische Thätigkeit und auch nicht durch einen Naturproceß, sondern eben als „moralische", d. h. nach seiner Definition durch die Macht der Selbstbestimmung, die eben das Wesen des Menschlichen im Unterschiede vom Animalischen constituirt; aber das ist nun gerade die Frage, ob dieses Moralische und dieser moralische Proceß nicht doch ein Naturproceß ist und bleibt, oder wenigstens von einem solchen soviel an sich hat und so tief in solche Processe verwickelt, soweit von solchen causirt ist, daß er als ein rein Sittliches nach der allgemein gültigen Auffassung nicht gelten kann. Und das ist nun eben die Ausstellung, welche ich Rothe in Bezug auf seine Darstellung des moralisch-sittlichen Lebens machen muß und auch zum vorliegenden Zwecke allein zu machen brauche: er kommt mit dem Moralischen aus dem Physischen thatsächlich nicht heraus.

Die beiden Bezeichnungen „moralisch" und „sittlich" scheinen mir sich gar nicht als nothwendig einzuführen, man sieht nicht recht, warum das Leben und die Erscheinungen, welche Rothe damit bezeichnet, gerade so genannt werden sollen. So scheint auch eben diese Unterscheidung der beiden Begriffe, wie sie in der zweiten Auflage der Ethik durchgeführt wird, mehr willkürlich, als glücklich zu sein.

Moralisch ist nach Rothe alles zu nennen, was aus der Macht der Selbstbestimmung hervorgeht, in ihr geschieht und durch sie bestimmt wird. Diese Macht der Selbstbestimmung, kraft welcher es persönliches Leben in der Creatur gibt, ist aber ein Naturproduct, sie ist — nach Rothe — die naturnothwendige Aeußerung aus der soweit von Gott organisirten Materie. Und so gut wie Rothe das seelische Leben als solches noch keineswegs moralisch nennt, ebenso gut, möchte man meinen, brauchte auch das persönliche Leben noch nicht ohne weiteres so genannt zu werden. Es ist ja nun freilich gleich auch von einer moralischen Norm und auf Grund derselben auch von einer moralischen Forderung die Rede. Als das Normale nämlich gilt für das persönliche Leben, wie es auf der Macht der Selbstbestimmung beruht, daß es auch immer und überall schlechthin

selbst sich und alles sonst es Berührende und von ihm Erreichbare bestimme. Wobei anderseits anerkannt wird, daß ein schlechthiniges Bestimmtwerden, eine wirkliche Passivität für das Ich auch ein Ding der Unmöglichkeit ist, weil ja die Macht der Selbstbestimmung aus einer ganz specifischen und ein= für allemal geschehenen Aenderung in dem animalischen materiellen Naturorganismus hervorgegangen ist, welche auch nicht durch diese Macht selbst wieder aufgehoben werden könnte. Wie die Sonne alles bescheinen muß, was in den Bereich ihrer Strahlen kommt, so muß der Mensch alles, was ihn sollicitirt, in seinem Bewußtsein aufnehmen und irgendwie von sich aus bestimmen mit Verstand oder Wille oder beiden, sonst existirt es für ihn überhaupt nicht.

Hier erhebt sich nun die Frage, wieso überhaupt diese schlechthinige Bestimmung der materiellen Natur durch das menschliche d. i. von Rothe sogenannte moralische Leben allein das Normale sein kann und soll: nämlich von den vorliegenden Voraussetzungen aus. Sind nicht am Ende der materielle seelisch-leibliche Naturorganismus und die — naturnothwendig aus ihm hervorgegangene — Macht der Selbstbestimmung in dem Ich doch eben nur zwei Factoren des Naturlebens, welche nothwendig zusammenwirken, indem sie ihre Macht nach festen in ihnen selbst liegenden Ordnungen verbinden und gegebenenfalls die eine der anderen dienstbar machen? Wenn es nun dabei so sich herausstellt, daß gegenüber den Empfindungen und Trieben, Sinnen und Kräften, welche in selbständigem Leben in dem seelisch=leiblichen Organismus naturhaft sich entwickeln, die Macht der Selbstbestimmung im Ich anders sich nicht entfalten kann, als so, daß sie und ihr Einfluß auf jene, sowie die Veränderungen, welche sie an ihnen nothwendig hervorruft, nur den Charakter der Accidenz an denselben haben, nicht umgekehrt zu ihrem Subject werden (wodurch doch immer noch das menschliche Leben von dem blos animalischen specifisch verschieden sein dürfte), warum soll und darf denn das nicht das Normale sein? Ich weiß wol, daß Rothe hier antwortet: ja dann kommt doch kein Geist zu Stande, weder die Persönlichkeit, noch ihr Organismus werden dann wirklich geistig, sondern höchst geistartig, und das soll doch sein!

Das ist wol zuzugeben, aber dieses: es soll Geist sein! ergibt sich entschieden nicht als unbedingte Forderung aus der bisher aufgeführten Entwicklung der Creatur. Wie soll es dem nichtgeistigen, dem natürlichen Menschen zum Bewußtsein kommen? Und wenn es ihm durch Nachdenken und Vergleichen zum Bewußtsein käme, daß der Mensch doch eigentlich ebenso gut, wie er thatsächlich mit seiner Selbstbestimmungsmacht doch nur ein Diener seines Naturorganismus und dadurch der gesamten Natur ist, auch alles schlechthin von sich aus bestimmen könne, müßte ihm das — eben nach den thatsächlichen Verhältnissen — nicht als ein verkehrtes Ideal erscheinen?

Rothe meint nun allerdings, daß der Mensch zur Erkenntnis kommen könne — und müsse —, daß sein natürlicher Zustand schlechthin ein böser, Sünde und Schuld sei.

Sünde nämlich ist nach ihm die abnorme moralische Function oder auch die abnorme Selbstbestimmung, wo nicht das Princip der Persönlichkeit, sondern das Princip des materiellen seelisch-leiblichen Organismus herrscht, also der oben beschriebene Zustand. Gleichzeitig aber ist dieser Zustand, also die Sünde, der durchaus und schlechthin naturnothwendige des natürlichen Menschen. Es kann gar nicht anders sein, als so, daß Sinnlichkeit und Selbstsucht im natürlichen Menschen herrschen. Und da infolge dessen einerseits die Entwicklung zur natürlichen organischen Reife und anderseits sowol der Proceß der Liebe, als der der Bildung sich nicht vollziehen können, wenigstens nicht normal und rein, was alles wieder — wie oben ausgeführt — unerläßliche Präliminarbedingungen für den normalen Verlauf des ganzen moralisch-sittlichen Processes sind, so verwickelt sich in ihrer natürlichen Entwicklung unumgänglich die Menschheit immer tiefer in diesen Sündenzustand, ja es muß derselbe schließlich als der normale erscheinen. So Rothe selbst.

Es kann in der That aus dem Material, welches Rothe's Speculation für den moralisch-sittlichen Proceß — wie oben ausgeführt ist — festsetzt, dieser Proceß sich gar nicht ergeben. Es kommt eben, wie ja Rothe selbst zugibt, nur der abnorme, nicht moralisch-sittliche Proceß zu Stande, der dann ein Naturproceß ist.

Hiezu bedarf es nun gar nicht der Bezeichnungen „moralisch“ und „sittlich“, wir haben den natürlichen Lebensproceß der Menschencreatur vor uns, der nebenbei als natürlicher ganz normal verläuft, indem er unter Sinnlichkeit und Selbstsucht steht.

Es muß schon die Bezeichnung „Proceß“ Verdacht erwecken gegen eine begrifflich reine Erfassung des Sittlichen, wie es sich doch vom Physischen und Logischen unterscheiden soll. Zwar scheint die Aufstellung der moralischen Norm und der moralischen Forderungen wieder mehr in das specifisch Sittliche hineinzuführen. Aber das scheint nur so.

Denn das Bewußtsein von dieser Norm und Forderung ist nur bei Gott, der allein den Begriff der Persönlichkeit und des Geistes hat, und kann also nicht die Macht der Selbstbestimmung in dem freibewußten Verstande und freithätigen Willen zu rechter sittlicher Handlung erwecken.

Ich kann ein anderes Urtheil nicht gewinnen. Das sinnliche und das persönliche Princip sind bei Rothe zwei Naturgewalten, die der Schöpfer im Menschen aneinandergebunden hat. Durch immer feinere Organisation hat er die eine an der anderen hervortreten lassen und diese dann in ihrer Autonomie eingeschläfert, um jene in ihrer anfänglichen Schwäche zu schützen. Nur auf Impuls der Persönlichkeit soll ferner im Menschen der sinnliche Organismus sein Leben haben und bethätigen. Ist dies schlechthin durchgeführt, so ist der Mensch Geist geworden und sittlich vollendet. Aus dem Widerspruch und Widerstreit aber der beiden Principe, des materiellen und des persönlichen, begreift Rothe das Böse, die Sünde, die Schuld. Mir will es nicht gelingen, die Art und Möglichkeit eben dieses Widerspruches zu begreifen, nämlich nach Rothe'schen Voraussetzungen.

Denn die Persönlichkeit, das Ich, ist nach Rothe nicht ein positives inhaltsvolles Sein für sich, sondern sie ist nur die Macht der Selbstbestimmung, wobei das „selbst“ die schlechthinige Activität ausdrückt, nicht einen Ichinhalt, der „bestimmt“ würde. Demnach haben wir es nur mit etwas formalem zu thun. „In ihrer reinen Natürlichkeit ist die menschliche Persönlichkeit bloße individuelle Lebensempfindung und bloßer individueller Lebenstrieb in

ihrer Einheit"; das Leben, welches sie empfindet und welches in ihr treibt, ist natürlich das des materiellen Naturorganismus. Dieses geht auch „bei dem menschlichen Einzelwesen in seiner Lebensbewegung von sich selbst aus auf nichts weiteres aus, als auf die Vollziehung einer vollständigen Centralität des Lebens in dem ihn constituirenden Complex von Naturelementen, d. i. auf nichts weiteres als auf die vollständige Vollziehung des lediglich individuellen Ichs".

Wenn diese vollzogen ist, so prägt sich eben die Ichform diesem Leben auf, aber man sieht nicht ein, woher andere Impulse kommen und wie eine Tendenz auf einen jenseits des eigenen Seins liegenden Zweck, die dem materiellen Sein fremd ist, von der Persönlichkeit her erhalten werden soll. So kann eben auch kein Streit zwischen den beiden Principien entstehen. Die Autonomie des materiellen Principes ist eingeschläfert. Damit hat doch wol nur der materielle Naturorganismus sein Formprincip verloren, das er aber in der Persönlichkeit sofort wiedererhält, deren Macht der Selbstbestimmung einfach die Lebensbewegungen des Organismus zu den ihren macht, so daß das ganze Menschenwesen nur in eine andere Form umgegossen wird, aber nicht sich auf eine andere Lebensstufe nach einer höheren Lebensordnung erhebt.

Es ist also gar nicht denkbar, daß die Persönlichkeit, wie Rothe sie construirt als rein formale Selbstbestimmungsmacht, die einmal eingeschläferte Autonomie des materiellen Lebens im Organismus wieder wecken und damit die ganze Anlage des Menschenindividuums und dann weiter der Menschengesellschaft verwirren könnte, denn in der Function des Rothe'schen Ich ist die Autonomie des leiblich-seelischen Naturorganismus nur in anderer Form wiederhergestellt. Es kann das Leben der natürlichen Menschheit nicht anders als sinnlich und selbstsüchtig sein, d. h. einfach Bethätigung des Naturorganismus auch unter der Form der Persönlichkeit, Rothe weist das sehr schlagend nach. Darum kann es aber auch auf dieser Stufe weder Böses, noch Sünde und Schuld geben.

Der einzige, den hier eine Schuld treffen könnte, wäre Gott, weil er entweder sich eine falsche Idee des Menschen gemacht hätte,

die nach ewiger Seinsnothwendigkeit nicht ausgeführt werden könnte, oder weil er für die Verwirklichung einer richtig concipirten Menschheitsidee falsche Combinationen ergriffen hätte. Oder die Schuld liegt am Denker, der durchaus schon Sittliches dort haben will, wo es sich erst um die physischen, psychologischen und logischen Vorbedingungen desselben handelt, deshalb aber auch dann für das specifisch Sittliche weder ein formales noch ein materiales klares Princip gewinnt.

Rothe kommt allerdings zu einer solchen bestimmteren Fassung des Sittlichen, wo er von der Erlösung handelt. Aber gerade da werden wir inne werden, wie mächtig die einmal gemachten Grundbestimmungen wirken. Denn er muß diese bestimmte und klare Gestaltung des Sittlichen, namentlich auch in seinem Verhältnis zum Religiösen, wieder aufgeben und in das allgemeine Anthropologische eingehen lassen.

Doch bevor dies näher abzuhandeln ist, muß nun der Begriff des Religiösen in's Auge gefaßt werden, wie Rothe denselben neben dem Sittlichen entwickelt.

Wesentlich verbunden, ja identisch mit dem moralisch-sittlichen Processe ist der moralisch-religiöse. Und zwar so, daß der sittliche Lebensproceß als solcher nothwendig das religiöse Leben des Menschen an und in sich hat, ja dasselbe selbst ist. „In dem Begriffe des Menschen als sittlichen Geschöpfes ist wesentlich seine Beziehung zu Gott oder die religiöse Bestimmtheit mitgesetzt, die Frömmigkeit." „Der Mensch wird vermöge seines sittlichen Entwicklungsprocesses nicht bloß Geist überhaupt, sondern näher religiös bestimmter, d. i. durch Gott bestimmter und mit ihm geeinigter, kurz heiliger Geist."

Von vorn herein ist hier nun festzuhalten, daß des Menschen „Beziehung" zu Gott in der That nur religiöse „Bestimmtheit" desselben ist. Die Religion oder Frömmigkeit ist so recht eigentlich nicht im Besitz des Menschen als sein Leben, sondern sie ist eine gewisse Bestimmtheit seines ganzen sittlichen Seins nach allen seinen Beziehungen, vermöge deren das Sittliche dann eben religiös genannt wird. Diese Bestimmtheit geht von Gott aus. Der religiöse Proceß ist der Proceß der Einwohnung oder des

Sicheinwohnens Gottes in den Menschen, des göttlichen Ichs in dem menschlichen Ich, der göttlichen Natur in der menschlichen Natur, so daß also „Gott — nach seinem actuellen Sein oder als Geist — sich in dem Menschen sein Sein gibt".

Da das Ich des Menschen nicht von vorn herein wirklicher, sondern nur erst werdender Geist ist, „nur ein mehr und mehr geistartiges Sein", so kann das göttliche Ich zunächst nur „in dasselbe hineinwirken, es bestimmend, und so in ihm sich reflectiren oder bezeugen und bethätigen". Aber von solcher Anknüpfung Gottes an das Ich des Menschen hebt der religiöse Proceß an, und zwar unmittelbar mit dem Zustandekommen derselben, „da ja der schöpferische Proceß von uran auf ein solches Eingehen Gottes in die Creatur hintendirt". Der Proceß der Einwohnung des göttlichen Ichs in das menschliche schlägt dann, da der Mensch behufs seines Vergeistigungsprocesses sich einen geistigen Naturorganismus seines Ichs erzeugt, unmittelbar um in einen Proceß auch der Einwohnung der göttlichen Natur in denselben.

Trieb und Kraft, Empfindung und Sinn, die vier natürlichen Grundbestimmtheiten des menschlichen Seins, kommen nun also unter die religiöse Bestimmtheit und werden religiöser Trieb, religiöse Kraft, religiöse Empfindung und religiöser Sinn.

Wir haben uns nach Rothe — Ethik § 117 — das göttliche „Denken und Wollen (Setzen) auf (d. h. in der Richtung auf) den Menschen" als ein „wirkliches in ihn hinein Denken und Wollen" zu denken. Denn das Object der Thätigkeit Gottes ist hier eben die menschliche d. i. die persönliche Creatur, die verstandesbewußte und willensthätige, und daher findet die göttliche Thätigkeit „in ihnen eine Resonanz", „und so bildet sich infolge derselben auch auf Seiten des Menschen ein Verhältnis zu Gott". Mit anderen Worten: Bei dieser göttlichen Thätigkeit auf eine Creatur geschieht es, daß nicht bloß — was immer der Fall ist — die Creatur für Gott da ist, sondern daß auch Gott für die Creatur da ist. Gott „reflectirt oder spiegelt sich" im Menschen, er „resonirt" in ihm, eben vermöge der Beschaffenheit des Menschen als persönlicher Creatur. Daraus ergibt sich denn allerdings die Möglichkeit eines moralischen Verhält-

nisses des Menschen zu Gott, d. h. — nach Rothe'scher Begriffsbestimmung — daß der Mensch sich in seinem Verhältnis zu Gott selbst bestimmen müsse. Wenn aber dann jenes „Resoniren" Gottes im Menschen zu genauerer Erklärung auseinandergelegt ist einerseits in ein sich ihm Bezeugen im Bewußtsein und anderseits in ein sich Bethätigen in ihm in seiner Thätigkeit, so scheint doch hiemit rechte Klarheit nicht gegeben zu sein. Hieße es: Gott bethätigt sich im Menschen und kommt so dem Menschen zum Bewußtsein, daß er da ist, und hierauf sowie auf Grund dessen hat der Mensch vermöge der Macht seiner Selbstbestimmung Gott gegenüber oder genauer: der Bethätigung Gottes in ihm gegenüber sich zu bethätigen, so wäre die Sache klar. Nun aber ist nach Rothe zu denken: Gott denkt in den Menschen hinein und zwar in das Bewußtsein desselben und wird so dem Menschen in seinem Bewußtsein bewußt — und zweitens: Gott bethätigt sich in der Willensthätigkeit des Menschen — und auch hierin ist er für den Menschen da. Das kann doch aber auch wieder nur im Bewußtsein des Menschen stattfinden. Wie aber soll der Mensch, wenn Gottes Wille in seinen Willen hineinwill — ganz abgesehen davon wie das zu denken sein wird — dessen sich bewußt werden? Kann es ihm nicht nur als eine Kraftäußerung oder ein mächtiger Trieb innerhalb seiner eigenen Wollensbewegungen zum Bewußtsein kommen? Wie soll er daraus dann schließen, daß das die Wollensbewegung Gottes in seinem Willen sei, wenn er nicht anderwärts her diesen Gott kennt? Und „Gott denkt in das Denken des Menschen hinein durch sein eigenes Denken", er ist mit seinem Bewußtsein im Bewußtsein des Menschen. Mag das nun auch eine bestimmte Erscheinung im menschlichen Bewußtsein hervorrufen, deren der Mensch sich bewußt werden kann, wird er sie nicht für eine Erscheinung seines eigenen Bewußtseins halten müssen? Denn er kann doch nicht des Bewußtseins Gottes — das Gott in ihm hat — sich bewußt werden, sondern höchstens der Thatsache kann er sich bewußt werden, daß Gott in ihm, d. i. in seinem Bewußtsein, Bewußtsein habe. Aber auch hier scheint es doch nicht recht gewiesen, wie der Mensch, der Gott noch nicht kennt, jenes Phänomen seines

Bewußtseins, hervorgerufen durch das Hineindenken Gottes in dasselbe, eben für Gottes Denken halten und dieser dadurch für ihn da sein soll.

Kurz, ich kann nicht recht verstehen, wie durch das in die menschliche Persönlichkeit Hineindenken und Wollen Gottes ein reales persönliches und also bewußtes Verhältnis des Menschen zu Gott, was doch allein den Namen eines religiösen erhalten könnte, entstehen soll. Gewiß: wenn Gott thatsächlich — es sei auf welche Weise es wolle — mit seinem Denken im Denken des Menschen ist oder denkt und mit seinem Wollen im Wollen des Menschen ist oder will, so ist das ein Verhältnis Gottes zum Menschen, das Gott bewußt sein muß; es ist auch ein Verhältnis des Menschen zu Gott, das dem Menschen bewußt sein kann, aber nicht durch sich selbst ihm klar wird. Denn Gott ergreift den Menschen in seinem Bewußtsein und in seiner Thätigkeit, im Verstand und Willen gleichsam von hinten her.

Gott kann nicht unmittelbares Object des menschlichen Handelns d. i. des menschlichen Erkennens und Bildens sein. Das ist ein wichtiger Satz bei Rothe. Das Handeln des Menschen, sein Erkennen und Thun, hat zum unmittelbaren Objecte nur die Welt, Gott kann nur insofern überhaupt beim Handeln in Betracht kommen, als dasselbe eine bestimmte Beziehung zu ihm nimmt. Das heißt doch: Gott ist überhaupt nicht recht Object des Handelns und dieses ist religiös nur durch eine bestimmte Beziehung, welche ihm im Bewußtsein des Handelnden gegeben wird.

Eine Vergleichung im einzelnen zeigt das genauer auf.

Eine besondere Art des sittlichen Handelns ist „die principale Function des sittlichen Erkennens, d. i. das Ahnen". Es ist dies das Erkennen erst noch mit der Empfindung. „Es ist ein mittelst der Verstandesempfindung, bzw. des Gefühls, die Welt in das Bewußtsein Hineinspiegeln, Hineinabbilden." Hiezu tritt dann die „concomitirende Function", das Anschauen durch die Phantasie. Object des Ahnens ist die materielle Welt, und nichts anderes kann nach Rothe's Lehre überhaupt Object des Ahnens sein. Moralisch ist dieses Ahnen schon als solches, weil es zum Handeln, überhaupt zum persönlichen Leben gehört; sittlich ist

es, weil es auf die materielle Welt sich erstreckend diese vergeistigt. Wie steht es nun mit dem religiösen Ahnen?

Als Handeln ist es nach Form und Inhalt genau dasselbe, wie das sittliche, denn es kann nur eins geben. Es ist also ein Erkennen mit dem Gefühl. Aber nun ein solches eben indem das Gefühl Gottesgefühl ist. Die materielle Natur wird hiebei „hineinabgebildet" in das menschliche Verstandesbewußtsein „wie es Gottesbewußtsein ist", d. h. wie es durch Gott bestimmt und infolge hievon ihm zugeeignet und von ihm erfüllt ist.

Das menschliche Verstandesbewußtsein ist aber nicht durch sich selbst Gottesbewußtsein, auch nicht durch seinen Inhalt, denn der ist die Welt, sondern durch einen Denkact Gottes selbst im menschlichen Bewußtsein, wie Rothe hiebei ausdrücklich wieder hervorhebt. Da es sich aber um die Empfindung handelt, so muß es heißen: die Verstandesempfindung, welche im Ahnen Weltempfindung wird, ist durch jenen Act Gottes im menschlichen Bewußtsein auch Gottesgefühl.

So wäre Weltahnung und Gottesahnung identisch, der Inhalt aber ist nur die Welt. Und die Gottesahnung ist durch Gott gewirkt, so daß nun die Identität darauf hinauskäme, daß die Gottesahnung immer ein gefühlsmäßiges Gotterkennen ist im Reflex eines die Welt Erkennens. Also: gottahnend oder andächtig ist der Mensch durch Gott selbst; indem er aber andächtig ist und zugleich die Welt ahnend, d. h. gefühlsmäßig, erkennt, gibt dieses Weltahnen einen Reflex in sein Gefühl und es entsteht ein gefühlsmäßiges Erkennen Gottes.

Das ist nicht klar. Entweder soll gemeint sein, daß der von Gott andächtig Gestimmte, sobald die Anschauung der Welt in seiner Verstandesempfindung ihm aufgeht, eben weil er andächtig ist, diese Welt auf Gott, den Gott, an den er denkt, auf die Welt bezieht; und das wäre ein selbständiges religiöses Handeln — oder es soll gemeint sein, daß der Eindruck, welchen die Welt in der Ahnung auf die Empfindung und im Bewußtsein des Menschen macht, diesem zu einem Eindruck von Gott, zu einer Gottesahnung wird. Aber auch dann ist das religiöse Handeln nicht identisch mit dem sittlichen, sondern dieses nur die Veranlassung für jenes. Und

zwar hat dann auch das Object wirklich gewechselt. Denn im an sich sittlichen Handeln des Weltahnens ist dem Bewußtsein ein neues Object aufgegangen, nicht die Welt mehr, sondern Gott, in Bezug auf ihn ist es nun andächtig und contemplirend. Wo bleibt aber dann wieder das, daß doch die Gottesahnung das Product eines Denkactes Gottes selbst im menschlichen Bewußtsein sein soll?

Oder übt Gott etwa jenen Denkact in die menschliche Empfindung hinein durch die Gedanken, das Ideelle, das er in die Welt gelegt hat, und vermöge dessen dieselbe eben vom Subject geahnt und angeschaut, weiterhin gedacht und begriffen und mit der Willensthätigkeit erfolgreich behandelt werden kann? Haben wir es etwa bei dem activen und von Gott allein ausgehenden Gottesbewußtsein — und dann auch bei der Gottesthätigkeit — ganz einfach mit einer Art immanenter Wirkung der ontologischen und logischen Principien zu thun, durch welche das Subject erkennt, welche im Ahnen und Erkennen zum Bewußtsein kommen und in Trieb und Kraft des Willens thätig sind?

Es mag gewagt erscheinen, einen Denker wie Rothe der Unklarheit zu zeihen und zu behaupten, er habe von Gemüths wegen bestimmte Consequenzen seiner Gedanken anders angeschaut, als sie sich dem Unbetheiligten darstellen. Und doch glaube ich, daß ihm bei der Entwicklung seines Religionsbegriffes oder besser seines Begriffes vom Religiösen solches begegnet ist. Er will das religiöse Leben als moralisches Persönlichkeitsleben sicher stellen. Es soll auch nicht leer sein und mit schattenhaften Dingen sich befassen. Da nun aber — wie er meint — Gott selbst nicht unmittelbar Object für Bewußtsein und Thätigkeit des Menschen sein kann, so wird nun zum Inhalt des religiösen Lebens einfach der sittliche Proceß als solcher gemacht, d. h. nach Rothe: die Bethätigung der Persönlichkeit in und an der materiellen Natur behufs Umsetzung derselben in Geist. Das Religiöse findet sich nur am Sittlichen oder Persönlichen als eine bestimmte Beziehung desselben auf Gott — oder genauer, wie Rothe einmal sagt, auf die Idee Gottes. Und zwar ist es daran nicht durch menschliches Handeln, sondern durch die Energie Gottes — oder der Gottesidee? — in demselben.

Und immer könnte es noch als etwas Besonderes, in sich einheitlich Abgeschlossenes gedacht werden, wenn klar gesagt wäre, daß doch diese besondere Beziehung, welche die sittliche Thätigkeit durch das Religiöse bekommt, eben nur im Bewußtsein stattfinden, eine bestimmte Bewußtseinsfunction nur sein könne. Denn das sittliche Machen, wenn es das religiöse Heiligen sein soll, müßte doch als solches gewußt und beabsichtigt werden. Man sollte meinen, das sittliche Bilden könne doch nur dadurch ein religiöses werden, daß das Subject es bewußterweise auf Gott bezieht oder — mit Rothe zu reden — zu einer „Gottesthätigkeit" macht.

Aber in Rothe's Gedanken liegt das nicht. Allerdings von Seiten Gottes betrachtet ist der religiöse Proceß etwas Bestimmtes und im Bewußtsein Gottes so gesetzt. Aber eben wie er nur vom Bewußtsein und der Thätigkeit Gottes aus seinen Ursprung hat und durch den normalen moralisch-sittlichen Proceß in der Menschheit unwillkürlich und von selbst sich vollzieht, muß der Gedanke eines wirklichen religiösen Gemeinschaftslebens mit Gott fern bleiben; und eine positive Bedeutung für den sittlichen Proceß als solchen im Bewußtsein des Menschen hat demnach das religiöse Leben nicht, sofern überhaupt von einem solchen die Rede sein darf. Es gewinnt solche Bedeutung in einer wirklichen Sonderung vom Moralisch-Sittlichen erst im Zustande der Sündhaftigkeit der Menschheit. Und da dieser der naturnothwendig ursprüngliche ist, so ist dies allerdings von Anfang an und zwar, wie wir sehen werden, gerade behufs der Erlösung der Fall. Aber nur um bei Eintritt der Normalität menschlich-persönlichen Lebens vollständig wieder aufgehoben zu sein.

Da die natürliche Menschheit schon in ihren ersten Individuen nicht eine normale moralische und also auch weder sittliche noch religiöse Entwicklung haben kann, weil ihnen jede Erziehung abgeht und demgemäß die übermächtige materielle (sinnliche) Natur zur Autonomie gelangt, da also schon die ersten Menschen ihre natürliche Reife im Zustande einer bereits abnorm gewordenen sittlich-religiösen Entwicklung erreichen, so können auch die nachfolgenden Generationen keine sündlose, normale moralische Entwicklung durch-

laufen. Sie bringen vielmehr schon einen verstärkten Hang zur Sünde mit in's Dasein, sie werden durch ihre sündigen Erzieher nothwendig noch verzogen statt erzogen, und das menschliche Geschlecht verfällt unrettbar der Sinnlichkeit und Selbstsucht.

Deshalb ist die Erreichung der moralischen Aufgabe nur möglich durch eine erlösende That Gottes. Und diese ist nicht nur möglich, weil die Depravation doch zu keinem vollendeten Abschluß kommen kann, da die Persönlichkeit alterirt ist, also auch nichts vollenden kann im Moralischen weder in bonam noch in malam partem, sondern sie ist nothwendig, weil Gott seine Schöpfung nicht unvollendet lassen kann.

„Gott muß der natürlichen sündigen Menschheit gegenüber als ihr Erlöser gedacht werden."

Und so ist die Erlösung der sündigen Welt schon in der ursprünglichen Schöpfungsidee ausdrücklich mitgesetzt. „Die göttliche Weltregierung ist bestimmt zu denken als die die Weltentwicklung aus dem Gesichtspunkte leitende Wirksamkeit Gottes, um durch sie die vollständige Verwirklichung der Erlösung an der sündigen Menschheit schleunig in stetig fortschreitender Weise herbeizuführen."

Die erlösende That Gottes setzt einen absolut neuen Anfang des menschlichen Geschlechtes, aber „aus dem alten natürlichen Menschengeschlechte heraus", so daß die Continuität der geschichtlichen Entwicklung nicht abgerissen wird. Gott setzt schöpferisch einen zweiten Adam, der mit dem Vermögen zur wirklichen Lösung der sittlich-religiösen Aufgabe für sich und das ganze Geschlecht ausgerüstet ist und dadurch auch befähigt die bisherige abnorme oder sündige Entwicklung rückgängig zu machen und eine neue normale zu kausiren.

Die göttliche Thätigkeit zur Erlösung der Menschheit hat erst zwei Bedingungen innerhalb der natürlichen Menschheit herzustellen, ohne welche die Erlösung nicht möglich ist. Es muß die wirklich normale moralische Entwicklung des zweiten Adam ermöglicht und es muß die Lage für eine weltgeschichtliche Wirksamkeit desselben vorbereitet werden.

Es muß zunächst eine klare Erkenntnis des natürlichen sündigen

Zustandes des Menschen, der Sünde als Sünde bewirkt werden. Das aber kann auch schon nur durch schöpferische Wirksamkeit Gottes geschehen, denn die Menschheit befindet sich nothwendig in immer tieferer Verwicklung in die Abnormität. Die moralische Abnormität wird constituirt durch den Widerspruch mit dem Begriff der Persönlichkeit. Ein richtiges Bewußtsein um die menschliche Persönlichkeit würde also die Sünde oder den Widerspruch gegen sie klar machen.

Um dieses hervorzurufen, ist nur die Urpersönlichkeit, die Persönlichkeit Gottes vorhanden. Von dieser ein reines und lebendiges Bewußtsein in die sündige Menschheit zu bringen, darum handelt sich's also für die vorbereitende Erlösung.

Da gilt es denn, daß Gott „zu allernächst auf eine für den Menschen unmittelbar erkennbare Weise selbst in die menschliche Geschichte als handelnde Person eintrete mittelst solcher äußerer Ereignisse, welche nicht das Product der natürlichen Geschichtsentwicklung als solcher sein können". Er muß an einem bestimmten Punkte „einen deutlich heraustretenden besonderen kleineren Kreis einer eigentümlich göttlichen Geschichte, einer Geschichte, in welcher er selbst nach seiner Wirklichkeit und Wahrheit sich auf objective Weise dem menschlichen Selbstbewußtsein kundgibt, anspinnen". Er muß aber auch zu richtiger Auffassung dieser göttlichen Manifestation durch innere unmittelbare oder übernatürliche Einwirkung, d. i. Erleuchtung verhelfen, vermöge einer „unmittelbaren Gedankenerweckung" bei der Aufnahme der äußeren geschichtsmäßigen Kundgebung zum Behuf ihres richtigen Verständnisses. Die nothwendige Begleitung solcher Offenbarung ist das Wunder, diese Wirkung eines schlechthin nicht durch die Welt vermittelten, also unerklärbaren, unanschaubaren und unvorstellbaren Actes Gottes in der Creatur.

Die göttliche Offenbarung ist zugleich auch eine Offenbarung der göttlichen Norm für das menschliche Handeln, d. h. des göttlichen Gesetzes. Wenn dieses denn die Sünde als solche zur Erkenntnis bringt und dann nichtsdestoweniger die natürliche Menschheit sich an die Sünde hingibt, so ist dies die Steigerung der Sünde zu ihrer höchsten Potenz, an welcher dann die volle Er-

kenntnis der Sünde als einer Feindschaft wider Gott sich vollzieht.

Damit aber die Wirksamkeit des Erlösers eine weltgeschichtliche werden kann, muß Verlangen nach der Erlösung wahr und wirklich vorhanden sein; es wird aber schon die offenbarende Wirksamkeit Gottes an sich geeignet sein, solche religiös-sittliche Empfänglichkeit hervorzurufen. Daß aber das neue Leben zu völlig organisirter Gemeinschaft sich ausbreiten könne, dafür muß die göttliche Weltregierung sorgen.

Von Gott erschaffen, aber vom Weibe geboren tritt denn der zweite Adam in die Welt, vermöge dieser übernatürlichen Entstehung frei von der Erbsünde; in dem sittlich reinsten Kreise der alten Welt unter relativ richtigster Erziehung und indem überall ihm bestimmtes Bewußtsein um die Sünde als Sünde entgegentritt, wächst er auf, gesichert vor unfreiwilliger Verstrickung in die Sünde; die ursprüngliche Richtigkeit seiner individuellen menschlichen Natur sichert ihn vor muthwilliger Sünde. Vom Eintritt der Reife an — die als organische und persönliche coincidirt — ist ihm die Möglichkeit einer schlechthin selbständigen absolut-normalen Entwicklung gegeben.

In dieser ist sein Lebensproceß eine stetig fortschreitende normale Vergeistigung und somit vollzieht sich gleichzeitig ein Verhältnis reeller Vereinigung Gottes mit ihm, so daß es „in dem zweiten Adam während seiner ganzen Lebensentwicklung keinen einzigen Punkt persönlich bestimmten Seins gibt, der außerhalb der reellen Einheit mit Gott stünde“. Mit der absoluten Vollendung der Persönlichkeit tritt auch die schlechthin totale Einheit mit Gott ein.

So wird der Erlöser „schlechthin reine und wesenhafte Offenbarung Gottes“.

Aufgabe des zweiten Adam ist nun, **die Gemeinschaft der Menschheit mit Gott, trotz ihrer Sünde, herzustellen.** Als Mittler soll er durch sich zwischen beiden Theilen einen wirklichen Lebenszusammenhang anknüpfen.

Da muß er denn also seine eigene Gemeinschaft mit Gott zu absoluter Einheit vollziehen. Weil bis zum Abschluß seiner per-

sönlichen Vollendung hin seine Einheit mit Gott eine noch nicht schlechthin vollzogene ist, so bedarf es eines sittlichen Actes, eines Glaubensactes, zur Festhaltung dieser Einheit.

Er muß aber auch sich mit der Menschheit durch ein Band absoluter Gemeinschaft einigen. Und das geschieht vermittelst der absoluten Liebe zu ihr bis zu schlechthin freier Selbstaufopferung durch den absoluten Kampf hindurch, den die Welt ihm bietet, weil er ihr, der sündigen, Gott vollständig bezeugt und ihre Sünde schlechthin negirt. Hiezu gehört auch die schlechthin freie Hingabe seines sinnlichen Lebens im Gehorsam gegen den sein Geschick bestimmenden Gott und in der Liebe zu der ihn verwerfenden Welt. Da er in diesem Kampf nicht für sich steht, weil er ja frei von der Sünde ist, so kann er ihn nur ausrichten als der Stellvertreter der Menschheit.

Indem wir in der weiteren Darstellung über Rothe's Ausführungen über die centrale Stellung, die Christus im Menschengeschlechte hat, über die absolute Vollendung der Einwohnung Gottes in ihm, über die absolute Entschränkung seines Seins durch die Erhöhung in den Himmel, über seine unbeschränkte Herrschaft, sowie auch über die tiefgehenden Aufstellungen über die Bedeutung seines Werkes als einer Versühnung der Sünde in seinem Tode hier hinweggehen müssen, ist nur noch darauf hinzuweisen, wie Rothe die Anknüpfung des Reiches Gottes oder der Erlösung in der Menschheit ausdrücklich geschehen sieht in der Gründung einer heiligen Gemeinschaft der Erlösung durch das persönliche Wirken des zweiten Adam. „Es gehört ausdrücklich zu seinem Berufe, zunächst eine heilige Familie von für seine erlösenden Einwirkungen vorzugsweise empfänglichen Individuen um sich zu versammeln, zu behüten und auf bleibende Weise zu stiften, aus der nach und nach ein allgemeines Reich der Erlösung geschichtlich hervorblühen kann." So stiftet also der zweite Adam als Mittler und Stellvertreter auf Grund der Versühnung die Versöhnung zwischen Gott und der alten natürlichen Menschheit, einen neuen Bund zwischen ihnen, der eigentlich erst der wahre ist.

Unwillkürlich drängt sich einem hier bei einer Rückschau auf diese Darstellung der Erlösung und des Erlösungslebens der

Wunsch auf, mit Rothe's Bewilligung nur eine geringe Aenderung der Namengebung der Begriffe auszuführen, um dadurch ein den thatsächlichen Verhältnissen im sittlichen und religiösen Erfahrungsleben der Menschheit entsprechenderes Bild zu erhalten.

Warum sollte man nicht mit vollem Rechte die Periode des sittlichen Lebens der Menschheit beginnen lassen, wo Rothe die schöpferische Thätigkeit Gottes zur Vorbereitung der Erlösung anheben läßt? Damit wären wir nach biblischer Anschauung im Paradiese, bei dem Zeitpunkte, wo Gott anfängt zu reden mit dem Menschen. Die vor dieser Zeit liegende Periode menschlichen Daseins, wie dieselbe auch des Näheren gedacht werden mag, ist dann auch eine vorsittliche, weder moralisch noch unmoralisch in ihrem Proceß. Wollte man sie in Bezug auf das Sittliche positiver bezeichnen, so wäre sie die Periode sittlicher Roheit. Im Gedanken Gottes muß sie freilich als unvollkommen erscheinen, ja, an der — aber erst noch ihm bewußten — zukünftigen Bestimmung und deren Norm gemessen, ist sie verkehrt und böse, und muß auch später von der auf höhere Stufe gehobenen Menschheit so beurtheilt werden. Aber Sünde und Schuld ist ihre natürliche, schlechthin nothwendige Sinnlichkeit und Selbstsucht nicht, ebenso wenig wie das Aufleuchten der Persönlichkeit in ihr, wodurch allerdings die Menschheit aus der reinen Animalität auf die Vorstufe ihres sittlichen Seins tritt, an sich schon das Reich der Sittlichkeit begründet oder moralisch genannt werden kann. Erst wenn diese Periode und sofern sie in die beginnende sittliche noch hineinragt und immer intensiver, je mehr sie bei weiterer Entwicklung dieser innerhalb ihrer festgehalten oder restaurirt wird, begründet und nährt sie die Sünde und Schuld.

Dasjenige Leben nun, welches nach Rothe's Ideen sich in dem Kreise der Menschheit entwickelt, der von der die Erlösung vorbereitenden Offenbarung Gottes ergriffen wird, hebt ja an von einer entschieden religiösen Hingabe an Gott. Und dieses klare religiöse Verhältnis, in welchem der Mensch im Bewußtsein Gott sich gegenüber hat, ist weit verschieden von der religiösen Bestimmtheit, die vorher dem menschlichen Lebensproceß nach Rothe eignet durch ein Hineindenken und Wollen Gottes in das

menschliche Ich. Diese kommt durch reine Action Gottes zu Stande unter der Bedingung des moralisch-sittlichen Verhaltens des Menschen, d. h. unter der Bedingung, daß der Mensch seine Selbstbestimmungsmacht der materiellen Welt gegenüber behauptet. Ein persönliches Verhalten des Menschen zu Gott gehört nicht dazu, könnte höchstens auf einer Stufe schon geförderten derartigen Lebens daraus resultiren. Aber das religiöse Verhältnis in der Zeit der beginnenden Erlösung beruht auf Erkenntnis des persönlichen Gottes als solchen und erhält sich in gläubiger Hingabe an ihn, infolge welcher allerdings dann auch ein Sichhineinwohnen Gottes in den Menschen anhebt, welches auf absolute Weise bei dem Erlöser stattfindet. Auch dieser, der Erlöser, vollendet dann das Werk der Erlösung dadurch, daß er zuerst derartiges religiöses Bewußtsein und Leben in seinem Kreise stiftete.

Auf Grund dieses, wie Rothe sagt, neu belebten und gereinigten, thatsächlich aber neu begründeten religiösen Bewußtseins — denn es ist nicht identisch mit dem der vorhergehenden Periode — gestaltet sich nun erst das menschliche Handeln zu einem sittlichen im eigentlichen Sinne, es wird bewußtermaßen ein Leben nach dem göttlichen Gesetz, das ja nun erst geoffenbart wird, und zwar ein Leben nach dem göttlichen Gesetz aus Gehorsam gegen dasselbe.

Derartige Bestimmungen erst scheinen mir einen klaren Begriff des Sittlichen geben zu können, wobei dann das Vorhandensein des Persönlichen, des Selbstbewußtseins und der Selbstbestimmung allerdings conditio sine qua non ist, aber an sich so wenig schon die moralische oder sittlich-religiöse Qualität constituirt, daß es vielmehr erst unter der Herrschaft des anderswoher hereinkommenden Sittlichen zum wirklich Geistpersönlichen wird. Das „anderswoher“ des Sittlichen ist eben dann im wirklichen religiösen Verhältnis gegeben, aus dem der alles Ethische begründende Gehorsam quillt, und das Sittliche wird dabei so ausschließlich und durchdringend der Charakter alles menschlichen Handelns, daß auch das religiöse Verhältnis, soweit es ein Handeln des Menschen für sich in Anspruch nimmt, also Frömmigkeit ist, eben in das Gebiet des Sittlichen wieder mit hineingehört und daß also

streng genommen von einem religiösen Handeln nicht geredet werden kann.

Auch der Begriff des Bösen, der Sünde und Schuld kommt innerhalb dieses Lebens erst zur Geltung und zu vollem Verständnis, und es ergibt sich schließlich, daß dann die erste, so zu sagen paradiesische Offenbarung noch nicht zur Erlösung gerechnet werden kann, vielmehr nur eine Potenzirung der Schöpfung ist, die Schöpfung des Sittlichen, und daß die erlösende Thätigkeit Gottes erst innerhalb dieser Periode gegenüber der auch in ihr — und in ihr erst mit bewußter Energie — auftretenden Sinnlichkeit und Selbstsucht beginnt.

Aber so nahe es nach dem Vorigen liegt, Rothe in diesen Gedankengängen zu finden, es ist doch nicht der Fall. In seiner Lehre vom „Reich des Erlösers“ kommt jene Grundauffassung des Sittlichen wieder zur Geltung, wonach dasselbe thatsächlich schon gegeben ist in der natürlichen Erscheinung der Persönlichkeit, in deren Functionen in Vernunft und Freiheit als solchen schon, wie sie, wenn sie einmal da sind, naturnothwendig wirken, in dem Gemeinschaftsleben der Menschen, das auch natürliche Nothwendigkeit ist, da der Mensch nicht anders geschaffen werden konnte, denn als Collectivum, und wieder in den naturnothwendigen Unterkreisen dieses Gemeinschaftslebens, beide Arten der menschlichen Lebensgestaltung schon an und für sich und als solche betrachtet. Wie dies im zweiten Bande der „Ethik“ ausgeführt ist, wonach z. B. schon das logische Denken als solches und ebenso die Kunstthätigkeit an sich zum moralisch Sittlichen gerechnet wird.

Den Inhalt des Sittlichen gibt dann die materielle Welt, der Makrokosmos und der Mikrokosmos, die Form ist die Selbstmacht der Persönlichkeit, das Ziel: die Aufprägung dieser Form auf jenen Stoff, die Norm, von welcher das „Soll“ ausgeht, ist der Begriff des Ich, als der Durchdringung von Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit, die schlechthin geltend zu machen sind.

Und aus dem positiven religiösen Verhältnis wird dann wieder eine religiöse Bestimmtheit des menschlichen Handelns, die von der alleinigen Wirkung Gottes ausgeht und zu der der Mensch nur mittelbar beiträgt durch sein normales moralisch-sittliches Han-

deln, dessen Object schlechthin der materielle und eben durch es zu vergeistigende Naturorganismus ist. Mittelst derselben ist es Gott möglich, sich in den Menschen einzuwohnen und also kosmisch zu werden. Daß der Mensch durch das Bewußtsein um diese göttliche Einwohnung nur irgendwie erst zur Sittlichkeit käme, ist nirgends gesagt.

Es findet allerdings „nur im Zusammenhang mit dem Erlöser und seiner erlösenden Wirksamkeit eine aus der Abnormität heraus und zur absoluten Normalität hinführende Entwicklung statt". Aber das erlösende Princip, wie es reinigend und entwickelnd wirkt, hat sein specifisches Object dabei nur an den, in dem menschlichen Geschöpfe als solchem der Anlage nach gegebenen normalen sittlichen Verhältnissen, d. h. Formen des Handelns und der Gemeinschaft. (Das sind eben die oben aus dem zweiten Bande der „Ethik" erwähnten natürlich-nothwendigen Gestaltungen und Wirkungen des persönlichen Principes als solchen.) „Ueber den Bereich der naturgemäßen und an sich sittlichen (moralischen) Verhältnisse hinaus in willkürlich und eigenmächtig geschaffenen Formen gibt es keine christliche Sittlichkeit und Frömmigkeit." Und wenn durch die Sünde das Religiöse und Sittliche auseinandergefallen sind, so ist die Tendenz der Erlösung eben „die Herstellung der absoluten Congruenz des Sittlichen und des Religiösen".

Das heißt aber — da nur das Sittliche Inhalt hat, das Religiöse aber nur Form ist — nichts anderes, als ein Aufhören des Religiösen, das der Erlöser allerdings auch nach Rothe zunächst in besonderer, positiver, nämlich in kirchlicher Gestaltung in der Menschheit gründen muß.

Der Gedanke aber, daß die „in dem menschlichen Geschöpfe als solchem gegebenen Formen des Handelns und der Gemeinschaft" erst durch ein inhaltsvolles positives göttliches Gesetz und den Gehorsam gegen dasselbe in das Bereich sittlichen Geistes und Lebens aus ihrer natürlichen Gebundenheit in Sinnlichkeit und Selbstsucht könnten gehoben und dadurch auch in ihrer natürlichen Beschaffenheit erst recht vollendet werden, wird dadurch abgewiesen. Denn dann müßte ja freilich religiöses Leben vom mit der Welt beschäftigten Sittlichen getrennt erhalten und in kirchlicher Gestal-

tung unter den Gestaltungen der materiellen Organisationen, die der Staat befaßt, bewahrt bleiben, damit von da aus bei richtiger Trennung auch die richtige Verbindung vom Religiösen zum Sittlichen hin gewonnen und dadurch auch der sittliche und geistige Charakter des Religiösen, soweit es in's menschliche Handeln fällt, gesichert wäre.

Aber schon wo von der Offenbarung eines göttlichen Gesetzes als Norm für das menschliche Handeln, als Beginn der erlösenden Thätigkeit Gottes die Rede ist, § 531, muß — nach Holtzmann im zweiten Abdruck des dritten Bandes eingeschoben werden: „Die göttliche Offenbarung ist — eine Offenbarung der Persönlichkeit und der in ihrem Begriffe liegenden Norm, also des sittlichen Gesetzes, und zwar dieses bestimmt als der göttlichen Norm für das menschliche Handeln." Man sieht, es kommt Rothe wesentlich nur auf eine Kundmachung des Begriffes der Persönlichkeit an. Die unerlöste Menschheit kann denselben nicht fassen, weil die Autonomie des materiellen Lebensorganismus zu stark werden muß über das persönliche Centrum im Ich. Hat aber erst der Mensch den Begriff der Persönlichkeit und damit die in demselben liegende Norm erfaßt — so wird er damit jene Autonomie der Sinnlichkeit und Selbstsucht dämpfen, wie das im Erlöser geschehen ist, und damit also auch Gott eine Stätte der Einwohnung bereiten. In dem somit erreichten höchsten moralischen Gute, das ein System einzelner moralischer Güter ist und seinem Begriffe nach das normale Ergebnis oder Product des normalen resp. durch die Erlösung normalisirten moralisch-sittlichen und moralisch-religiösen Handeln, d. i. das Handeln der Persönlichkeit als solcher ist, sind nun aber rein logische und psychologische „Güter" vollständig als gleichwerthig und gleichbedeutend der Qualität nach mit den eigentlich sittlichen und sittlich-religiösen Gütern zusammengeordnet. Und da letztere nicht die Verwirklichung eines bestimmten göttlichen Gesetzes sind, das nicht in natürlicher Entwicklung aus der formalen Norm des Begriffes „Persönlichkeit" resultirte, so sind sie thatsächlich dieser Theorie nach in die Qualität jener natur- und creaturhaften Güter mit hineingezogen.

Im zweiten und dritten Theile der „Ethik", da Rothe die

Tugend- und Pflichtenlehre abhandelt, treten uns dieselben Erscheinungen entgegen, wie in der Güterlehre. Auch hier wird das Moralische so eng und unmittelbar mit dem Physischen verbunden, daß von einer begrifflich reinen Sonderung dieser beiden Lebensgebiete im Menschlichen schwerlich die Rede sein kann. Rothe definirt die Tugend als die „individuelle sittliche Vollkommenheit". Nach den Aenderungen, welche er in der noch von ihm selbst besorgten zweiten Auflage des I. und II. Bandes in den Bezeichnungen der Grundbegriffe gemacht hat, müssen wir hier in seinem Sinne sagen: die individuelle moralische Vollkommenheit, und dann in dem „moralisch" Beides befaßt denken: die individuelle sittliche Vollkommenheit, d. h. die Vollkommenheit des Individuums in seinem Verhältnis zum materiellen Makro- und Mikrokosmus, und die individuelle religiöse Vollkommenheit, d. h. die Vollkommenheit des Individuums in seinem Verhältnis zu Gott. Letzteres nun ist aber — worauf ja oben schon hingewiesen wurde — insofern mit Vorsicht zu sagen, als dieses religiöse Verhältnis allerdings im Gottesbewußtsein besteht und in dem, was Rothe die Gottesthätigkeit nennt; aber diese beiden sind Gottes Acte im menschlichen Ich, bedingungsweise gebunden an das normale, sittliche Handeln der Menschen, d. h. an dessen schlechthinige Selbstbehauptung gegenüber der Materie in seinem Bewußtsein und seinem Willen kraft der Macht der Persönlichkeit, einer Selbstbehauptung, welche zur schlechthinigen Herrschaft über das materielle Dasein werden muß.

Die vier Cardinaltugenden sind nach Rothe: die Genialität, d. i. die — sittliche — Vollkommenheit der Empfindung, die Weisheit, d. i. die — sittliche — Vollkommenheit des Verstandes, die Originalität, d. i. die — sittliche — Vollkommenheit des Triebes, die Stärke, d. i. die — sittliche — Vollkommenheit der Willenskraft. Ich habe die Bezeichnung „sittlich" hier absichtlich in Paranthese gesetzt. Sie bedeutet nämlich nicht, was man unwillkürlich dabei verstehen möchte, daß in diesen vier Grundtugenden diese natürlichen Kräfte und Aeußerungen der Menschenseele: Empfindung, Trieb, Verstand und Kraft irgend einem Gesetze außer ihnen zu Dienste unterworfen und darnach

geregelt seien, sondern sie bedeutet, daß sie alle vier wirklich der Selbstbestimmungsmacht der Persönlichkeit angehören, daß diese selbst empfindet, selbst versteht, selbst im Triebe sich kundgibt und selbst in der Kraft sich bethätigt, und nicht umgekehrt von seelisch-leiblicher Empfindung, Trieb, Sinn oder Kraft überwältigt wird, wodurch die vier Cardinaluntugenden entstehen, die Gefühllosigkeit, die Dummheit, die Indolenz und die Schwäche.

Läßt man dann die Bezeichnung „sittlich" fallen, was nach dem Gesagten unbeschadet des Sinnes geschehen kann, so haben wir in den Cardinaltugenden nur die Beschreibung einer normalen geistigen Anlage des Menschen, die wol in den Dienst des Göttlichen treten muß, die auch in diesem Dienste vielleicht erst ihre Vollendung findet, ohne die das Sittliche gewiß sich nicht würde entfalten können, die aber an sich weder sittlich noch unsittlich ist, überhaupt an sich in's Gebiet des Sittlichen nicht gehört.

Da der Mensch vermöge der unvermeidlichen Autonomie des materiellen, sinnlichen, seelisch-leiblichen Naturorganismus, unter der er geboren wird, von Anfang an nur die Cardinaluntugenden hat und statt des tugendhaften Charakters (d. h. daß das Individuelle an ihm schlechthin durch es selbst, vermöge seines eigenen selbstbewußten und selbstthätigen Handelns gesetzt sei) mit der Untugend der Charakterlosigkeit behaftet ist — weil nämlich die Persönlichkeit dann nicht schlechthin vollkräftig den Organismus bestimmt, sondern sich von ihm bestimmen läßt —, so ist die Tugend nur möglich durch die Erlösung, die sich im Individuum durch Bekehrung und Wiedergeburt und dann in der Heiligung subjectiv vollzieht.

Hiebei gelangt nun Rothe wieder zu einer klaren Trennung von Religion und Sittlichkeit und infolge dessen zu einer bestimmteren Fassung beider. Bekehrung und Wiedergeburt müssen von Gott gewirkt werden, natürlich nicht magisch, sondern unter geistiger und sittlicher Vermittlung im Menschen. Die klaren und tiefgreifenden Ausführungen und Entwicklungen, welche Rothe hier gibt, verlocken sehr zu einer eingehenderen Darstellung, die aber hier zu weit führen würde. Es kann nur darauf ankommen, zu zeigen, wie sehr hier die Bedeutung des specifisch Religiösen

hervorgehoben wird und wie sehr dies als ein reales persönliches Verhältnis des Menschen zu Gott gefaßt wird; wie, wenn er sagt: „Da die subjective Aneignung der Erlösung und mit ihr die Entsündigung oder die Herstellung der Normalität des natürlich sündigen Menschen nur von einer Wirksamkeit Gottes auf diesen ausgehen kann, so ist sie, ungeachtet sie wesentlich ein religiös-sittlicher Proceß ist, doch zunächst nur als ein innerhalb des directen Verhältnisses des Menschen zu Gott, also unmittelbar lediglich als ein ausdrücklich nur unter dem religiösen Charakter gesetzter (sittlicher) Proceß zu denken, nur als ein bloß religiös bestimmter Hergang, nicht als ein zugleich an sich sittlicher, als ein zugleich ausdrücklich an sich sittlich bestimmter Proceß."

Gottesfurcht und Reue erweckt die Gnade Gottes durch Hervorrufen des Gottesbewußtseins — man könnte sagen, sie wendet den Menschen in seiner Stellung zu Gott, so daß dieser nicht mehr bloß gleichsam von hinten her in ihn „hineindenkt und will" zu Gottesbewußtsein und Gottesthätigkeit, sondern daß der Mensch seines Gottes sich bewußt wird von Angesicht zu Angesicht. So ist auch die Rede vom Glauben im engeren Sinne und vom Glaubensgehorsam, sowie von der „Richtigstellung des Verhältnisses des sündigen Menschen zu Gott" in der Rechtfertigung. Aber mit der Heiligung lenkt dann die Betrachtung wieder um. Hier soll nun doch wieder nur „die sittliche Substanz des Individuums" — sein Verstand (mit der Empfindung) und sein Wille (einschließlich des Triebes — als ob diese an sich etwas sittliches wären) von der bösen Form, die ihr aufgeprägt ist (nämlich daß nicht die Persönlichkeit in diesen Functionen schlechthin activ gegenüber dem Organismus ist, sondern auch sich leidentlich verhält, wenn auch dabei zulassend, also nicht ohne die Form der Selbstbestimmung) entkleidet werden und umgebildet in die normale Form. Das ist das Ziel des Heiligungsprocesses, daß die Persönlichkeit dargestellt wird in der Form der oben geschilderten Cardinaltugenden, damit dieses formale Leben den Inhalt der materiellen Welt endlich total umfasse.

Damit ist das zur Erlösung zuerst als nothwendig anerkannte reale religiöse Leben zu und vor Gott wieder beiseite gelassen und

es verflüchtigt sich am Ende wieder in jenes schon mehrfach erwähnte bloße Hineinwirken Gottes in den die Welt, kraft seiner Persönlichkeit und mit deren formaler Macht behandelnden Menschen.

Genau entsprechend dieser Verkennung des Wesens des Sittlichen, daß es entschieden vom Natürlichen zu trennen und zum Herrn desselben zu setzen ist, sind denn endlich auch Rothe's Aufstellungen in der Pflichtenlehre.

Wo von Gesetz und Pflicht, von Gebotenem und Erlaubtem, von Gewissen, Verpflichtung und Pflichtencollisionen die Rede ist, da hat man unwillkürlich das Gefühl, nun recht eigentlich in das Gebiet und die Verhältnisse des Sittlichen — als Lehre und Leben — eingeführt zu werden. Und es leuchtet ein, daß an der Erfassung und Formulirung dieser Begriffe der Charakter einer Sittenlehre sich so deutlich als nur möglich muß erkennen lassen. So werden denn auch schließlich die Eigentümlichkeiten der Rothe'schen hier wieder und hier erst recht deutlich hervortreten.

Rothe verleugnet die Consequenzen seiner in der Güterlehre niedergelegten Anschauungen vom Sittlichen und Religiösen in der Pflichtenlehre nicht. Das tritt gleich bei dem Grundbegriff derselben, bei dem Begriff des Gesetzes, erkennbar hervor.

Es ist zuerst von einem Sittengesetz im weiteren Sinne die Rede. Das ist die moralische Norm, die schon oben erwähnt wurde, wie sie im Begriff der Persönlichkeit liegt, d. h. dieser Begriff selbst. „Es gibt schon von vorn herein für die Selbstbestimmung des Menschen eine allein angemessene Ordnung, welche ihm mit einem Soll entgegentritt in seinem Selbstbewußtsein, so daß es durchaus nicht gleichgültig ist, wie er sich selbst bestimmt, und es für ihn schon ursprünglich feststeht, wie er sich selbst zu bestimmen hat." Dieser ursprüngliche Kanon lautet: „Handle in jedem Moment schlechthin selbstbewußt und schlechthin selbstthätig, beides in Einem, mit dem vollen Maße der bereits in dir entwickelten Intensität der Persönlichkeit."

Doch findet Rothe hier selbst die Bezeichnung Sittengesetz bedenklich, weil diese Regel „gerade nur die eigenste reine Natur des menschlichen Wesens selbst ist, nur die Forderung der Vernunft und der Freiheit selbst in ihm". Warum aber dabei die

Bezeichnung sittliche oder moralische Norm, die er lieber wählen will, berechtigter ist, ist nicht abzusehen. Denn nicht an dem Worte Gesetz oder Norm allein liegt es, ob man an „eine von außen her kommende Zumuthung" oder an „eigenste Natur" denken soll, sondern daran, daß ein solches Gesetz oder eine solche Norm, die nur die nothwendige Bethätigkeit der eigensten Natur ist und unfehlbar eintritt, sobald diese Natur sich entfalten kann, daß solche Norm soll sittlich oder moralisch, und nicht einfach ein Naturgesetz genannt werden, muß man sich stoßen. Rothe will es zwar durchaus ein natürliches nicht nennen, weil es im Menschen im Naturzustande nicht schlechthin wirksam wird, ja erst im Stande der Erlösung und zwar bei Vollendung derselben das „reine und volle Bewußtsein" um dasselbe aufgeht. Aber der abgewiesene Begriff „natürlich" ist doch in dieser Verbindung nur Bezeichnung eines vorübergehenden Zustandes und hat seinen Inhalt nur im Gegensatz zu „in der Erlösung begriffen". Es ist damit nicht die Naturhaftigkeit als solche gemeint. Diese kann entschieden dem erwähnten Gesetz oder dieser Urnorm nicht abgesprochen werden.

„Dasjenige Sittengesetz dagegen, auf welches die Pflicht zurückgeht, das Sittengesetz im engeren Sinne, ist diejenige Formel für das Handeln, vermöge deren Einhaltung für den natürlich sündigen Menschen kraft der ihm durch die Erlösung zu Theil werdenden göttlichen Gnade die wirkliche Lösung der sittlichen (moralischen) Aufgabe möglich und gesichert ist."

Dieses muß ein positives sein, d. h. ein dem Menschen sich von außen her mit gebietender Autorität gegenüberstellendes. Es muß ein göttliches sein, wenn es helfen soll, darum ein geoffenbartes.

Es tritt von vorn herein überwiegend als religiöses Gesetz auf, indem es vorherrschend das Verhältnis des menschlichen Einzelwesens zu Gott zu seinem Standort nimmt. Und von da aus erst begreift es das Verhältnis des menschlichen Einzelwesens zur Gesellschaft.

Und hierbei wird nun endlich einer Macht Erwähnung gethan, deren Stellung in einer Sittenlehre man eigentlich unwillkürlich

als eine centrale voraussetzt, der wir aber in den Rothe'schen Ausführungen bisher noch gar nicht begegnet sind, das ist das Gewissen.

Schon was in § 805 von der „individuellen sittlichen Instanz" gesagt wird, welche das an sich nothwendig universelle Gesetz auf den speciellen Fall des Individuums anwendet und es zu einer der Individualität entsprechenden gedankenmäßigen Formel, dem Grundsatz, gestaltet, schon damit wird hingelenkt auf die Centralisation des sittlichen Lebens, welche im Gewissen ihren Halt und Quellpunkt hat. Genauer wird dann darauf eingegangen, wenn die Rede ist von der verpflichtenden Kraft des Gesetzes, welche seine einzelnen Formeln zu Pflichten macht, und endlich lesen wir § 828: „Auf der Stufe der sittlichen Entwicklung, wie sie innerhalb des Pflichtverhältnisses besteht, sind das religiöse Gefühl und das Gewissen, welche beide wieder unter sich auf's engste zusammengehören (und deshalb im gewöhnlichen Sprachgebrauche selten gehörig von einander unterschieden werden), zwei ganz besonders wichtige Elemente der individuellen Instanz." Denn die individuelle Auslegung der abstrakten Pflichtbestimmungen des Gesetzes muß, wo das Sittliche und Religiöse noch nicht in Congruenz sind, manchmal nur durch nicht weiter zu motivirendes religiöses Gefühl und unmittelbaren religiösen Trieb auch für das Gebiet des Sittlichen ausgemacht werden, und in solchen Fällen ergeben sich reine Gewissenspflichten.

Rothe hat in der zweiten Ausgabe, die er ja leider nur für die ersten beiden Bände besorgen konnte, die Bezeichnung „Gewissen" vollständig eliminirt. Er stellt dem religiösen Gefühl die religiöse Kraft gegenüber und will auch diese nicht mehr Gewissen nennen, wie es in der ersten Ausgabe noch geschehen. So darf uns denn, wenn hier von Gewissenspflichten die Rede ist, das nicht irre führen. Denn er kennt solche nur in einzelnen Fällen und kennt sie nur als einen Nothstand. Weit ist er davon entfernt, alle Pflichten als Gewissenspflichten zu begreifen, überhaupt das ganze Sittengesetz im Gewissen seine Energie haben zu lassen und gerade hier die Verbindung des Sittlichen mit dem Religiösen — und umgekehrt — zu erkennen. (In Rothe's Anschauung hat eben

das Gewissen als selbständige und einheitliche Potenz keine Stelle und kann sie nicht haben, weil alle Functionen der Persönlichkeit als solche sittlich sind. So könnte man höchstens sagen, daß bei ihm der Begriff der Persönlichkeit in objectiver, und das Bewußtsein um denselben in subjectiver Beziehung das Gewissen vertrete.)

Es ist eben wieder das Charakteristische seiner Anschauung vom Sittlichen, daß Gesetz und Pflicht nur vorübergehend eintreten im Vollzug der Erlösung. Mit Vollendung derselben, wenn sie ihr Werk ausgerichtet, heben sie sich von selbst weg. Das Sittengesetz ist darum durchaus nicht der ewige und unabänderliche Inhalt des sittlichen Lebens, dieser wird vom Gesetz gar nicht ganz umfaßt, das Sittengesetz ist vielmehr nicht mehr und nicht weniger als die christliche Sitte, wie sie von einer Zeit zur anderen sich gestaltet. Aus den einzelnen positiven Sitten und Gesetzen wird erst die allgemeinere Formel abstrahirt, sowie diese Positivitäten an dem Allgemeinen immer wieder gemessen und in der Ethik als Wissenschaft müssen reformirt werden. Schließlich muß — soll der Zustand der Normalität eingetreten sein — alles sich bewegen nach der Urnorm des allgemeinen Sittengesetzes, d. i. nach dem Begriffe des Persönlichen. Wenn dieses geschieht, ist die Vollendung erreicht. Dann bedarf es aber auch nicht mehr irgend welcher Pflichtformel, die die entsprechende Form des Handelns dem Subjecte vorschreiben mußte. „Jeder Einzelne wird ganz von selbst in jedem Augenblicke den diesem eigentümlich angemessenen sittlichen Act vollbringen."

Mehr als dieser flüchtigen Notizen aus Rothe's Tugend- und Pflichtenlehre wird es nicht bedürfen, um zu erkennen, daß auch hier die Grundidee festgehalten ist, daß schon das persönliche Leben als solches, weil es formal selbstbewußt und selbstthätig ist, das Moralische ausmacht, das sittlich ist wegen der Vergeistigung der Materie, die in der Herrschaft der Ichheit sich vollzieht, und das religiös ist, weil vermittelst eben dieses Processes Gott in die Menschheit mit seinem Selbstbewußtsein und seinem Willen, ja mit seiner Persönlichkeit und seiner Natur sich hineinwohnt. Und wiederum wird das zuletzt Angeführte zum Beweise dienen können, daß jene Grundidee richtig erfaßt ist.

Denn Rothe will nicht, daß die Begriffe des Gesetzes und der Pflicht und demgemäß des Gewissens die Ethik beherrschen, nach ihm sind diese Erscheinungen temporär und sich selbst aufhebend, nur für die Zeit der sich entwickelnden Erlösung von Wichtigkeit. Wenn es keine Sünde mehr gibt, gibt es auch kein Gesetz mehr, denn Rothe kann den Begriff des Gesetzes und des Gehorsams gegen das Gesetz gar nicht anders denken, als unter der Voraussetzung eines ursprünglichen Widerstrebens gegen dasselbe. Da ergibt sich denn freilich die Alternative: entweder das Sittliche ist nicht wesentlich ein freies Gehorsamsleben unter einem ewigen und inhaltsvollen göttlichen du sollst, oder es gibt keine Vollendung im Sittlichen.

So muß denn trotz der tiefgrundigen und reichen Darstellung des höchsten Gutes, trotz der feinen Aufstellung des Systems der Tugenden, trotz der geistvollen und allumfassenden Schilderung der Pflichten, wobei, was eigentlich und specifisch sittlich zu nennen ist, voll mit umfaßt, wobei auch das religiöse Leben aus tiefster Erfahrung mit dargestellt wird, doch wol das Urtheil bestehen bleiben: Rothe zieht das Sittliche und sittlich Religiöse tief in's natürlich gegebene und mit Naturnothwendigkeit sich entwickelnde allgemeine menschliche Leben hinein, so tief, daß eben die anthropologischen Vorbedingungen eines wahrhaft sittlichen Lebens ihm zum moralisch Sittlichen und Religiösen selbst werden. Er will das Sittliche aus der creatürlichen Schöpfung stetig ableiten, nicht es entstehen und getragen sein lassen durch positives, bestimmte nicht unmittelbar aus dem materiellen Leben sich ergebende, vielmehr dieses erst auf eine höhere Stufe erhebende Lebensnormen enthaltendes Gottesgebot. Darum entsteht es ihm ohne Religion, darum verschlingt es aber auch vollständig das religiöse Leben.

Ich möchte bezweifeln, daß diese Ethik mit ihren hohen Anforderungen standhalten könnte gegen das Andringen der Sinnlichkeit und Selbstsucht, wenn diese es sich nicht mehr gefallen lassen wollen in ihrer Natürlichkeit auch im persönlichen Leben als unberechtigt, als Böses und Sünde zu gelten. Rothe entwirft allerdings in festen Zügen ein recht sicheres Bild von dem definitiven Resultat des moralischen Processes, im Schlußparagraphen des

II. Bandes. Daraus ersehen wir: Das Ziel der ganzen moralischen Entwicklung im Menschengeschlecht ist der Staat, denn ihr Inhalt ist die zu vergeistigende, unter die Macht der Persönlichkeit zu bringende materielle Natur. Er wird ein Organismus sein, in dem das Ganze und das Individuelle so vollkommen in einander sind, daß Gesamtzweck und Sonderzweck bewußtvoll durch einander gegenseitig sich tragen. Die Obrigkeit wird sich lediglich als Mittel für den allen Staatsangehörigen gemeinsamen Zweck wissen, die Unterthanen werden ihr aus voller eigener Selbstbestimmung gehorchen. In Stand und Gang wird der Organismus gehalten durch das Wort in der politischen Beredsamkeit. Der Nationalstaat wird organisch aufgenommen sein in einem die Erde umspannenden Staatenorganismus. Die Kirche aber, zur Zeit der noch bestehenden Abnormität nothwendige Trägerin eines besonderen und von dem sittlichen Proceß der Naturvergeistigung noch theilweise getrennten religiösen Processes, wird dann verschwunden sein, wie ein Licht sich aufzehrt, aber so, daß sie allerdings die Erleuchtung zurückläßt. Denn durch die Vollendung des sittlichen Processes muß der religiöse mit diesem vollständig coincidiren, und die sittliche Gemeinschaft wird schlechthin als solche auch die religiöse sein, da dann alles menschliche Verstandesbewußtsein seinem ganzen Inhalte nach auch Gottesbewußtsein (göttliches Bewußtsein), alle Willensthätigkeit ihrem ganzen Inhalte nach Gottesthätigkeit sein wird.

Dieses Ziel aber wird nicht erreicht durch die Energie eines ewigen, ursprünglich für solche Vollendung der Menschennatur von Gott gedachten inhaltsvollen Lebensgesetzes, dessen Erfüllung durch den Heiland den Menschen, denen sie von sich aus unmöglich war, zum Heil wurde, nachdem es mit seinen Forderungen ihnen zum Zuchtmeister auf den Christus geworden, — und der Zustand am Ziele steht nicht auf freiwilligem und frei mächtigem Gehorsam gegen solches Gesetz, sondern die ganze Offenbarung eines Gesetzes, seine Verpflichtung, Zucht und Wirksamkeit im Gewissen ist erst in die abnorm gewordene natürliche Entwicklung eingetretenes bloßes Mittel zum Zwecke einer Umleitung der (naturnothwendig) sinnlich-selbstsüchtigen Verwicklung des Menschengeschlechtes zu der aus

dem bloßen Begriff der Persönlichkeit sich ergebenden und erhebenden
Norm. Am Ende hat also der Ethiker der gar kräftig nach Be-
rechtigung ihrer Autonomie ringenden Sinnlichkeit nichts anderes
entgegenzuhalten als den Begriff der Persönlichkeit. Wie aber,
wenn jene den positiven Inhalt, welchen speculative Denkarbeit aus
dem bloßen Begriffe der Persönlichkeit herausarbeiten mag, als
Schwärmerei abweist, und dabei der Speculation gegenüber, welche
die Materie schließlich in Geist umspeculirt, an dem gemeinsamen
Ausgangspunkte immer einen großen Widerhalt findet?

Eine klare Position scheint mir sich nur zu ergeben, wenn man,
anstatt das erst aus der Materie hervorgearbeitete Persönliche als
solches schon als Sittliches und Religiöses zu begreifen und anzu-
erkennen, dasselbe als das Mittel, bzw. auch als den Anknüpfungs-
punkt erfaßt, wodurch und von dem aus Gott durch ein positives
Lebensgesetz und alle Veranstaltungen, welche dessen Erfüllung er-
möglichen, die Menschheit kraft des religiösen Verhältnisses in ein
sittliches Sein und Leben erst erhebt.

Wie dies Gesetz zu ergründen und zu begründen sein mag,
kann hier nicht untersucht werden, ebenso wenig, wie die Frage
darnach sein konnte, ob Rothe's speculative Bearbeitung des Begriffes
des Persönlichen insofern gelungen sei, daß der Inhalt des doch
von ihm aus verwendeten Sittengesetzes wirklich daraus sich ergeben
habe. — Doch scheint es hier nun am Platze zu sein, die ver-
schiedentlichen Hinweisungen auf positive Entgegenhaltungen gegen
die Rothe'schen Ausführungen über das Sittliche und Religiöse
und deren Verhältnis, welche bisher an einzelnen Stellen gegeben
wurden, noch einmal zusammenzufassen, natürlich auch nur mit
Andeutung von Grundlinien dieser Gebiete und Verhältnisse, deren
specielle Ausführung und namentlich auch deren Begründung hier
nicht gebracht werden können. Es wird allgemein zugegeben werden,
daß das Gebiet des Sittlichen und sittlich Religiösen als ein
schlechthin nothwendiges und doch nicht als ein naturnothwendiges
Leben und Sein unmittelbar sich im Bewußtsein ankündigt. Von
dieser seiner Eigentümlichkeit aus scheint es begriffen werden zu
müssen: der Begriff des Sollens ist für die Ethik der principale.

Um diesen Begriff rein zu gewinnen, ist gleich zu unterscheiden

zwischen moralischer oder sittlicher Norm und Sittengesetz. Jene ist, um mit Kant zu reden, nur ein hypothetischer Imperativ. „Wenn die Persönlichkeit ihrem Begriffe nach zu Stande kommen soll, so muß schlechthinige Selbstbestimmung sein; darum soll der Mensch schlechthin sich bestimmen gegenüber dem sinnlichen Naturorganismus." Das ist kein Gesetz, sondern eine Regel, eine Anweisung zur Erreichung eines Zweckes. Mag diese Regel als solche Nothwendigkeit haben, so daß ohne ihre Befolgung der Zweck schlechthin nicht erreicht werden könnte, so ist doch die Nothwendigkeit des Zweckes selbst erst noch problematisch. Müßte die Erkenntnis dieser Nothwendigkeit — wie es doch bei Rothe der Fall ist — erst aus der Erfahrung gewonnen werden, so könnte in derselben es nie zur apodiktischen Gewißheit kommen, die aber doch gerade der specifische Charakter des Sittengesetzes ist. Wenn aber die Nothwendigkeit dadurch gewonnen werden soll, daß es heißt: die Persönlichkeit muß zu Stande kommen, so erhalten wir in der Formel „da die Persönlichkeit zu Stande kommen muß, so muß Selbstbestimmung sein" schlechtweg ein Naturgesetz.

Nicht eine solche Norm, sondern ein Gesetz nur kann auftreten: Du sollst schlechthin, als kategorischer Imperativ. Nicht erst von einer vorlaufenden Erfahrung abhängig, nicht erst von einem vorzustellenden Zwecke aus sich ankündigend, kann es apodiktische Gewißheit haben.

Daß solche ihm beiwohnt, ist die jedermann im Gewissen sich unmittelbar aufdringende Thatsache. Aber wie sie ihm beiwohnt, wäre noch zu untersuchen.

Dabei wird man meiner Ueberzeugung nach nie umhin können, vom Begriff des Sollens und dessen thatsächlicher Wirklichkeit auf ein dasselbe autoritär wollendes Subject zurückzugehen, auf Gott.

Unwillkürlich frage ich bei dem: du sollst! wer will's? — während ich bei dem Anspruche: du mußt! frage: warum? Daß bloß das Bewußtsein von einem praktischen auf's Handeln gehenden Vernunftgesetze in mir sich mir sollte zum kategorischen Imperativ gestalten, wäre doch wol nur dadurch möglich, daß in solchem Bewußtsein schon etwas von einem kategorischen Charakter selbst

Gesetzes an sich enthalten wäre. Das scheint also eine petitio principii zu sein und es bleibt die Frage offen: Woher jenes Gesetz? wessen ist es?

Weist denn das unbedingte Sollen auf einen unbedingten Willen zurück und ist ferner aus seinem Begriffe selbst klar, daß es nur an eine selbstbewußte Causalität, an eine Person gerichtet sein kann, so dürfte seine Möglichkeit sowol, als auch namentlich seine volle Ausführung schwerlich anders begriffen werden können, als aus einem positiven persönlichen Verhältnis der wollenden und der sollenden Persönlichkeiten zu einander in Offenbarung einerseits, und Glaube anderseits, womit auf den Ursprung eines eigentlich so zu nennenden sittlichen Lebens aus wirklicher Religion hingewiesen ist.

Der Inhalt aber dieses Sittengesetzes muß nun principiell ein höheres Leben begreifen, als aus der Naturanlage des Menschengeschlechtes irgend sich entfalten könnte. Denn innerhalb dieser kann es nur Normen geben, welche durch aus ihr sich ergebende Zweckbegriffe vorgeschrieben werden; ein hier sich ergebender kategorischer Imperativ wäre eine Fiction, er würde sich schließlich immer in einen hypothetischen auflösen. Das wirkliche Sittengesetz begründet mit seinen Forderungen ein neues, eigenes Leben.

Daß die Liebe, welche der Heiland als den Angelpunkt des Gesetzes hinstellt, das Princip des Sittengesetzes wirklich sein müsse, kann hier nur behauptet, und wie sie vermöge schlechthin freier Selbsthingabe an Gott zum Thun und Leiden seines Willens den Menschen zu einem Quellpunkt der göttlichen Liebe für die anderen Menschen mache, kann nur angedeutet werden. Aber klar ergibt sich, daß bei diesem materialen Princip des Sittengesetzes einerseits das oben erwähnte religiöse Verhältnis selbst zu einem sittlich bestimmten Leben wird, so daß also die Frömmigkeit zugleich Quell des Sittlichen und der innerste concentrische Kreis desselben ist. Anderseits sehen wir das Sittliche in eigentlichster Beziehung auf das Gemeinschaftsleben des Menschen, mittelbar dann aber auch auf das ganze creatürliche Sein, soweit nur die Beziehungen der persönlichen Creatur in demselben reichen.

Denn behufs jenes Gemeinschaftslebens des sittlichen Subjectes mit Gott und der sittlichen Subjecte mit einander wird allerdings die von Rothe so durchgreifend geltend gemachte Normalität des persönlichen Lebens unumgänglich nöthig und demnach eine sittliche Forderung, wird aber dadurch natürlich keineswegs an und für sich selbst etwas schon Sittliches. Was für ein Unterschied zwischen der vom Sittengesetze geforderten und der zur Rothe'schen Normalität des Persönlichen nöthigen Liebe bestehe, ist ersichtlich, wenn man den oben besprochenen Rothe'schen Begriff namentlich nach seiner eigentlich rein mechanischen Verwirklichung mit der Liebe vergleicht, die Paulus „des Gesetzes Erfüllung" nennt.

Für eine ausführliche Begründung wäre nun hier nachzuweisen, wie gerade diese Liebe wesentlich in das Sollen so zu sagen hineinpaßt, ihm ein adäquater Inhalt ist und in ihm auch entsprechenden Ursprung finden kann, und ferner, wie gerade die Liebe als Gottes Wesen zum Ausspruch dieses Sollens an die Menschen führt.

Was ferner das sittliche Vermögen und Taugen betrifft, so muß, da das Soll sich nur an den Willen wenden kann, die Tugend in der Bildung des Willens bestehen. Nur der Wille kann Sittliches hervorbringen, weil nur er „sollen" kann. Aber nicht durch bloße Wollensbewegung als solche, auch nicht durch bloßes Handeln mit Bewußtsein (ohne welches er überhaupt nicht Wille wäre). Der Wille als solcher ist noch so wenig sittlich, wie das logische Denken. Erst und nur dadurch, daß rein und fest seine Causalität ihren Ausgang im Sollen nimmt, wird er sittlich, so daß er dann thatsächlich eine Fortsetzung des göttlichen Willens wird, der durch Vermittlung des „du sollst" gleichsam in ihn übergeht. In der Stetigkeit und Sicherheit dieses seines Eingehens in das göttliche Soll und seines Ausgehens von demselben wird der Wille Charakter, sowie in der Erfüllung mit den Motiven des Liebesgesetzes er Gesinnung wird, die dann in den einzelnen Tugenden sich offenbart. Endlich ist es in dem Eigentümlichen des Sollens begründet, daß das Verpflichtende im Gesetz nicht in der ziel- und zweckentsprechenden Formulirung der Regeln und Sitten und auch nicht im Bewußtsein des Subjectes liegt, indem in demselben nicht — quantitativ —

die Allmacht zu eventuellem Zwingen sich ankündigt (das „muß“, welches im hypothetischen Imperativ liegt), sondern — qualitativ — die Heiligkeit, welche nicht zwingt, aber auch ein zögerndes und zweifelndes „warum?“ nicht aufkommen läßt, sondern einfach unmittelbar durch das „du sollst“ den creatürlichen Willen zum freien „ja“ bewegt.

In dieser Verbindung liegt das Problem des Gewissens, das denn weder allgemein die Energie der Selbstmacht in der Persönlichkeit, noch ein einzelner oder der Trieb in derselben sein kann, sondern allein mit dem Willen es zu thun haben, dabei aber die Bewußtseinsfunction in seinen Dienst ziehen wird.

Alle Pflichten sind Gewissenspflichten, die sich auf's Motiviren nicht einlassen, sondern einfach den Willen des Gesetzes darlegen.

Natürlich kann nun von einem einstigen Sichübrigmachen des Sittengesetzes und einem Aufhören des in demselben mit gesetzten positiven religiösen Lebens nicht die Rede sein. Denn nicht erst als Apparat für die Erlösung ist das alles nöthig geworden, sondern wie Sünde und Schuld erst unter dem Gesetz möglich ist, so wird dasselbe, auch wenn jene durch die Erlösung vollständig getilgt und vertilgt sind, bestehen, ja erst in ganzer Freiheit in's Leben geführt werden.

Auch hier würde aus dem alles beherrschenden Begriffe des Sollens darzuthun sein, daß es für die Menschheit wol ein vorsittliches, nie aber ein nach- oder übersittliches Leben geben kann.

Indem ich also von ganzem Herzen und aus tiefster Ueberzeugung darin Rothe zustimme, daß sittliches und religiöses Leben schlechthin auch „persönlich“ sein müsse, möchte ich doch ihm gegenüber an dem Ausspruche Schmids festhalten: „Es thut nicht gut, wenn man den Grundbegriff des Gesetzes von seiner Stelle rückt, er ist der bis auf den tiefsten Grund hinabreichende Fels der Sittenlehre.“

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Die Vorbereitung zum Kanzelvortrag.

Von

Ruprecht,
Conrector in Hildesheim.

Wenn der Verfasser von vorn herein gesteht, ein Laie zu sein, so mögen die Herren Theologen ihm darum nicht weniger wohlwollend ihre Aufmerksamkeit schenken. Er will nicht mäkeln und kritisiren, sondern in redlichster Absicht sein Scherflein beitragen, um eine vernachläßigte Seite der äußeren Vorbildung zum geistlichen Amte aufzudecken, er will sich auch nicht unbefugt in innere Fragen des Berufes mischen, sondern einen Punkt besprechen, über welchen jeder gebildete Zuhörer ein competentes Urtheil beanspruchen muß. Beides würde nicht zutreffen, wenn Form und Inhalt der Predigt selbst hier besprochen werden sollten, denn einerseits fehlt es nicht an Vorübung und Anleitung zur Abfassung der Predigt auf Universitäten und Seminarien, anderseits verlangt hier das Urtheil einen sachkundigen, d. h. theologisch gebildeten Mann, dazu ist sie so sehr das Product theologischer Studien und erhält so sehr ihre Gestalt durch das Berufsleben und die innere Erfahrung jedes Einzelnen, daß sie kaum beurtheilt werden kann, ohne eine Betrachtung des theologischen Zeitbildes mit hineinzuziehen. Aber die Predigt hat zu ihrer Voraussetzung eine andere Kunst, von der fast all ihr Erfolg abhängt, den Vortrag, bei den Alten die actio und pronunciatio oder kurzweg actio genannt, und da zu der

Vorbildung in dieser Kunst von den protestantischen Theologen fast gar nichts geschieht, so scheint es nicht überflüßig, einmal die Aufmerksamkeit hierauf zu lenken.

Die Vorbereitung zur Redekunst, d. i. die Rhetorik, ist unserer Zeit so gut wie ganz fremd, man betrachtet sie gern als die Lehrerin falscher oder veralteter Redekünste und meint, die wahre Rede kenne nur die eine Forderung, daß der Redner seine Sache verstehe, sie klar erfaßt habe und mit ganzer Seele dabei sei; im übrigen müsse er nur natürlich sprechen oder, um mich der beliebten Redensart zu bedienen, wie ihm der Schnabel gewachsen sei. Ja, das wäre recht schön, wenn nur die unverfälschte Natürlichkeit wirklich zum Ausdruck käme und nicht meistens durch Unbeholfenheit oder falsche Gewöhnung oder Ungeschmack entstellt würde. Aber wir wollen auch gern anerkennen, daß das praktische Leben die wichtigste und ganz unentbehrliche Schule der Beredtsamkeit ist. Als in Athen und Rom das öffentliche politische Leben unterging, da sank auch diese Kunst, trotz der immer zahlreicheren und immer mehr vervollkommneten Rhetorenschulen und umgekehrt, als im Jahre 1848 in unserem Vaterlande sich plötzlich ein politisch angeregtes Leben erschloß, da wuchsen auf einmal zahlreiche Redner wie Pilze hervor, und darunter viele von wirklicher Bedeutung. Wer könnte es leugnen, daß ebenso auch unsere Zeit ihre Redner bildet? Aber dieselben werden es nun auch noch lernen müssen, jene Nachläßigkeiten und Auswüchse einer ungeschulten Natürlichkeit abzulegen und statt der regellosen unbewußten Rhetorik die bewährte Schule des reinen Geschmackes aufzusuchen, wenn sie die steigenden Anforderungen ihrer Zuhörer befriedigen wollen; dies gilt nicht weniger von der Rede in der Gerichtshalle und auf der Tribüne, als von der Predigt. Man wird es allmählich unerträglich finden, daß stetes Räuspern und Einschieben von Verlegenheitssilben den Vortrag unterbrechen, oder daß eine geschriebene Rede eintönig wie ein Actenstück hergelesen wird. Es ist wahr, daß wir der Rede unserer Tage, besonders der politischen, gerade wegen ihrer natürlichen Frische häufig unseren Beifall zollen; bald bewundern wir in derselben die Schlagfertigkeit, bald erkennen wir darin mit Vergnügen das treue Ab-

bild einer bedeutenden Persönlichkeit oder eines fein gebildeten Staatsmannes. Aber als eine Verirrung bezeichnen wir jenes einseitige Streben nach drastischer Wirkung, jene Freude an Knalleffecten zum Schluß, die sich der Uebermuth wol einmal erlaubt, aber ein richtiger Geschmack principmäßig verwerfen wird. Vor allen sollte aber der Respect vor der Würde der Beredsamkeit dazu dienen, jene formverletzenden persönlichen Ausfälle zu vermeiden, deren sich vom Reichskanzler herab bis zum Socialdemokraten so viele im deutschen Reichstage schuldig machen. Man thut gewiß Unrecht, über diese verdrießliche Erscheinung vom sittlichen Standpunkte aus abzuurtheilen. Zorn und Haß, Bitterkeit und Verachtung können wir einmal nicht aus Versammlungen bannen, in welchen die heftigsten Gegner mit einander ringen sollen, wo um die höchsten irdischen Interessen gekämpft wird. Aber man kann lernen, seinen Gefühlen einen erlaubten Ausdruck zu geben. Wer die Waffen nicht zu führen versteht, schlägt statt der kunstgerechten Hiebe nur sogenannte Sauhiebe, die wenig Wirkung thun und ihm selbst nur Vorwürfe einbringen; so geht es dem ungeschulten Redner, wenn er in anstößiger Weise seinen Leidenschaften Ausdruck gibt.

Man verzeihe die Abschweifung, in welcher der Verfasser sich erlauben wollte, für die vielgeschmähte Rhetorik ein Wort einzulegen. Wir wenden uns nun zur geistlichen Beredsamkeit, indem wir uns, nach der oben ausgesprochenen Absicht, auf den Vortrag beschränken. Die Mängel, welche hier zutage treten und, wie mir scheint, nur durch eine planmäßige Vorbereitung mit sicherem Erfolg bekämpft werden können, hängen mit den besonderen Schwierigkeiten zusammen, welche dem Kanzelredner entgegentreten. Die nächstliegende ist die Nöthigung, in sehr großen, oft akustisch ungünstigen Räumen sprechen zu müssen, häufig auch unter freiem Himmel, wo zwar der Zuhörerkreis kleiner ist, dagegen aber weder nach den Seiten noch nach oben dem Schalle der Stimme eine Schranke entgegentritt. Nur wenige erfreuen sich eines so klaren Organs und so kräftiger Lunge, daß sie diese Schwierigkeit ohne Mühe überwinden. Die Meisten werden Kunst anwenden müssen, und sich dabei die Regeln zunutze machen, welche eigene und fremde Erfahrung an die Hand gibt: ruhig und gedehnt zu sprechen, keine

Silbe zu verschlucken, die natürliche Tonlage der eigenen Stimme sorgfältig auszuprobiren und einzuhalten, klare Vocale zu sprechen, der Stimme die von der Akustik des Raumes verlangte Richtung zu geben u. dgl. mehr. Man darf sich freilich nicht wundern, wenn nur wenige diese Vorschriften consequent auf sich wirken lassen, muß es ihnen doch äußerst lästig fallen in einer Zeit, wo die innere Schwierigkeit des Amtes sie so ganz beschäftigt, sich auch noch in solchen äußerlichen Dingen zu üben, und ihnen leicht als ein unnatürlicher Zwang erscheinen, der sie verhindert, ihre ganze Seele in ihren Vortrag zu legen, endlich muß ihre noch jugendliche Kraft leicht wähnen, aller jener Vorsichtsmaßregeln kaum zu bedürfen. So bleiben denn die bösen Folgen nicht aus, von denen die bedenklichsten sind, daß der Redner einem großen Theile der Gemeine ganz unverständlich bleibt, und daß er durch Ueberanstrengung der Lunge seine eigene Gesundheit untergräbt; beides gleich betrübend, aber leider nur allzu häufig [1]). Man sollte sich nicht an den Gedanken als einen erträglichen gewöhnen, daß eine große Menge der Zuhörer bisweilen nur den Schall, nicht den Sinn der Worte vernimmt, und kein Mittel unversucht lassen, welches Abhülfe schaffen kann. Der Gottesdienst ist ja freilich mehr als die Predigt, aber es bedarf, um nur das eine zu sagen, doch durchaus des individuell anregenden Wortes, damit er nicht zu einer bloßen frommen Uebung und einem Werke der Pflicht und Gewohnheit werde. Der Grund solcher Unverständlichkeit ist aber, abgesehen von unüberwindlichen akustischen Schwierigkeiten, immer ziemlich derselbe: ein gewaltsames Herausstoßen des Tones, so daß dieser wiederhallend und verwirrend in der Kirche herumschwirrt, wobei zugleich so viel Athem verbraucht wird, daß nicht

[1]) Der Tod eines lieben Freundes, des Superintendenten Ferdinand Meier in Alfeld, hat gerade zuerst die Aufmerksamkeit des Verfassers auf diesen Gegenstand gelenkt. Ihm hatte die Ueberanstrengung seiner von Haus aus gesunden aber schwachen Lunge leider ein frühes Ende bereitet. Möchten doch junge Geistliche, welche im Vollgefühle ihrer Kraft so verschwenderisch alle Register ihrer Stimme ziehen, es wohl bedenken, daß sie nur bei vorsichtiger Schonung hoffen dürfen, bis in ein höheres Alter ihre Redekraft ungeschwächt zu bewahren.

mehr Kraft genug übrig bleibt, die Silbe auch zu dehnen und die folgenden tonlosen Silben und unbetonten Wörter zu ihrem Rechte kommen zu lassen.

Daneben sei noch ein anderer Uebelstand erwähnt, welcher durch die nothwendige Langsamkeit und Gedehntheit des Vortrags herbeigeführt wird. Wenn die Rede nichts an ihrer Lebendigkeit verlieren soll, so muß sich die Langsamkeit, wie bei einem veränderten Tempo in der Musik, gleichmäßig auf Pause und Worte vertheilen und auch die Betonung muß auf dem Worte bleiben, auf welches ein unbefangener Redefluß sie legen würde. Das ist aber wiederum keine leichte Sache und wird ohne Uebung nur schwer erlernt, und wenn auch diese Uebung erst auf der Kanzel selbst am wirksamsten vorgenommen werden kann, so sollte doch das sichere Gefühl für das Richtige durch Leseproben zuvor gehörig ausgebildet sein. So lange diese Vorsicht versäumt wird, kann es nicht auffallen, daß durch falsche Pausen und falsche Betonung vielfach gefehlt wird. Was bei Anfängern infolge von Verlegenheit oder Athemholen vereinzelt vorkommt, bildet sich dann später oft zu einer festen Gewohnheit aus, so daß die Sätze durch willkürliche Pausen zu einzelnen Wortgruppen förmlich zerpflückt werden. Das Fehlerhafte dieser Vortragsweise wird niemand leugnen; jedoch möchte jemand einwerfen, der Fehler sei nur geringfügig und erträglich, weil die Zuhörer erfahrungsmäßig keinen Anstoß daran nähmen und sich leicht daran gewöhnten. Ja, das ist wahr, unser Ohr ist nicht sehr empfindlich dagegen, und zumal wir Männer, die wir jahrelang gelehrten Kathedervorträgen zugehört haben, sind gegen die Absurdität falscher Pausen und Betonungen fast ganz abgestumpft, selbst wenn sie vom Katheder, wo manche Gründe sie entschuldigen, in's Leben getragen wird. Wie sonderbar und komisch ist doch z. B. die bekannte Unsitte, wenn manche die kleinen Wörter „denn, weil, wenn, daß ꝛc.“, die sich ihrer Natur nach an die folgenden Wörter anlehnen sollen, mit einer solchen Emphase herausstoßen und mit so gewichtigen Gedankenpausen begleiten, als wenn ein wunderbar tiefer Sinn darin versteckt läge. Aber ein Geistlicher sollte doch solche Angewöhnungen abwehren und nicht verkennen, daß die mit natürlichem Tonfalle lebendig

dahinströmende Rede viel leichter den Weg zum Herzen des Hörers findet.

Ehe wir nun von den Mitteln sprechen, welche gegen solche Fehler schützen können, seien noch zwei andere Schwierigkeiten dargelegt, die dem Kanzelredner eine methodische Vorbildung seines Vortrages zur Pflicht machen sollten; die eine liegt in dem Gegenstande seiner Rede, die andere in der Stellung seiner Person.

Ein junger Mann pflegt selten ohne große Befangenheit die Kanzel zu besteigen, und es kleidet ihn, denke ich, gut, mag auch sein Vortrag darunter leiden; viel weniger würde es uns gefallen, wenn er mit selbstbewußter Sicherheit aufträte. Der Gedanke an seine Jugend und Unerfahrenheit, das Bewußtsein, das Wort des Evangeliums, welches er kaum selbst erst innerlich erfahren hat, anderen predigen zu sollen, muß ihn ängstlich machen. Es ist einleuchtend, daß diese Hoheit der Aufgabe, verbunden mit der Heiligkeit des Ortes und der Weihe der Versammlung, wenn sie auch den Beginn erschwert, doch gerade ein mächtiger Hebel zur Entwicklung der geistlichen Beredsamkeit ist, denn der Inhalt adelt die Form, das hohe Ziel wirkt in der Regel auch auf die zu seiner Erreichung angewendeten Mittel zurück, und welche weltliche Rede könnte sich so unbedingt reiner und idealer Ziele rühmen! Aber für den Vortrag des Predigers liegt gerade hier eine der größten Gefahren, mit der er zu kämpfen hat, und welcher vielleicht nur wenige ganz entgehen. Die Befangenheit zu überwinden wird nicht ganz schnell und leicht gelingen. Zwar schwindet bald die Furcht vor dem Steckenbleiben, der Schall der eigenen Stimme, in dem großen weiten Raume, hört auf ihn zu erschrecken, und er lernt es, ohne Zagen vor die große Versammlung hinzutreten; das Herz ist aber so erfüllt von der Bedeutung des Gegenstandes, der sich weit über das Treiben der Welt erhebt, daß es ihn gleichsam eine Entweihung dünkt, denselben mit der Sprache des gewöhnlichen Lebens wiederzugeben. Wenn auch die schriftliche Ausarbeitung in der stillen Arbeitsstube sich von diesem beengenden Eindrucke loszumachen weiß, der mündliche Vortrag bleibt doch noch lange unter dem Einflusse innerer Unruhe und der Scheu, sich ganz selbst wiederzugeben mit der profanen Stimme des gewöhn-

lichen Lebens und mit der lebendigen Modulation und Betonung, deren sich die unbefangene Rede von selbst bedienen würde. Die Stimme meidet also ihre gewöhnliche Lage, indem sie meistens einige Töne höher, zuweilen auch wohl tiefer geht, erlaubt sich nur schüchtern einige der nöthigen Pausen und verläßt den einmal gefundenen Ton nur schwach und selten; am Ende eines Satzes verräth sie aber die innere Unruhe in einem eigentümlichen Hinaufziehen des Tones, etwa in der Weise, wie wir im gewöhnlichen Leben eine verwundernde Frage aussprechen. Mag nun auch endlich die Befangenheit ganz schwinden, so hat sich doch die unter ihrem beengenden Einflusse entstandene Form des Vortrages mittlerweile schon festgesetzt und ist zur Manier geworden, welche ganz wieder abzustreifen nur wenigen gelingt. Dies ließe sich schwer begreifen, wenn nicht noch von einer anderen Seite jenem pathetischen Vortrage Vorschub geleistet würde.

Man gestatte mir ein wenig weiter auszuholen. Jede Rede verfolgt die Aufgabe, die Hörer von irgend einer Sache zu überzeugen oder zu irgend einem Entschlusse zu überreden, oder richtiger beides zu thun. Während eine Abhandlung es dem Leser überläßt, dem Gedankengange ihres Verfassers nachzugehen, das Gelesene zu wiederholen, eigene Betrachtungen einzustreuen und endlich auch zeitweilig ganz abzubrechen, so oft er will, sucht der Redner seine Zuhörer vom ersten Worte an zu gewinnen. Und mag auch mancher in einer Abhandlung so zu seinem Leser reden, als wenn dieser ihm mit Augen und Ohren gegenübersäße, mag manche Rede nur eine vorgetragene Abhandlung sein, so kann dies doch den principiellen Unterschied nicht verwischen. Dürfen wir das Gesagte nun auch auf die Predigt anwenden? Viele leugnen dies, sie weisen jede Beziehung zur Redekunst als eine Entweihung der Predigt zurück; diese wolle nicht überreden, sondern nur vom Evangelium vor der Gemeinde zeugen, das Wort Gottes auslegen und thue das mit Hilfe des h. Geistes, der allein auch dem Zuhörer Herz und Sinn öffne, um das Wort aufzunehmen; sie berufen sich dabei auf die alte Kirche, welche die Predigt nicht oratio sondern sermo genannt habe. Trotz solcher schroffen Abweisung scheint eine Verständigung nicht schwer. Die Christen der ersten

Jahrhunderte, welche jede Kunst wegen ihres heidnischen Ursprunges verschmähten, wiesen auch die Rhetorik zurück, und diese ohne Zweifel mit mehr Recht als jede andere Kunst, nicht bloß weil sie damals schon durch Ungeschmack auf Abwege gerathen war, sondern weil ihre praktische Anwendung nur für heidnische Verhältnisse berechnet war. Mit dem Namen sermo bezeichneten sie die Predigt als eine schmucklose, anspruchslose Ansprache in der Ausdrucksweise des einfachen Gespräches. Unsere Zeit wird damit um so mehr einverstanden sein, als auch die weltliche Beredsamkeit jetzt ganz derselben Richtung huldigt und darin, wie mir scheint, ihre gesundeste Grundlage gefunden hat. Denn wenn auch die Grundgesetze der Beredsamkeit, wie die jeder anderen Kunst, von allgemeiner Gültigkeit sind, so hängt doch ihre praktische Anwendung so sehr von dem Charakter und den Bedürfnissen jedes Volkes und jeder Zeit ab, daß jede unselbständige Nachahmung zur Künstelei und Unnatur führen muß. Aber der sermo ist kein Selbstgespräch, sondern eine Unterhaltung, oder, wenn man den Ausdruck von einem Einzelnen gebraucht, eine Ansprache. Diese will, wenn sie nicht ganz zwecklos ist, anderen eine Mittheilung machen, damit sie dieselbe glauben oder doch auf sich wirken lassen sollen, um danach die eigenen Gedanken und Entschlüsse zu bilden. So kommen wir auch bei dem Sermo auf das Ueberzeugen und Ueberreden zurück, was die Alten als den Zweck der eigentlichen Rede bezeichneten, und die Homiletiker werden nicht umhin können, auch für die Predigt dieses Ziel anzuerkennen, doch mögen sie die specielleren Ausdrücke „belehren und erbauen“ an die Stelle setzen. Mit der Hilfe des h. Geistes geht es hier aber nicht anders, als auch sonst im Reiche Gottes. Er kann ja wol auch aus dem harten Felsen eine Wasserquelle hervorsprudeln lassen, kann auch trotz der Predigt die Herzen der Gemeinde erbauen; aber nur wenn der Geistliche es sich angelegen sein läßt, in die Herzen hineinzupredigen, sie bis zu seinem letzten Worte nicht loszulassen, wenn er sie fühlen läßt, daß es ihm mit jedem Worte wahrhafter Ernst ist, sie zu überzeugen und zu überreden, d. h. zu heiligen Entschlüssen zu drängen, erst dann, wenn er so das Seine gethan hat, darf er vertrauensvoll hoffen, daß der h. Geist seinen Worten auch Wirk-

samkeit verleiht. Nun können wir freilich nicht verkennen, daß es dem Prediger, im Vergleiche zum weltlichen Redner, unendlich schwer werden muß, zur Erfüllung dieser rednerischen Forderung den richtigen Ton und Ausdruck zu finden. Dieser befindet sich oft in so lebensvoller Umgebung und spannender Lage, daß er fast nur daran denken kann, wie sein Wort treffe und zünde. Hier sitzen die Gegner, welche widerlegt werden müssen, dort die Reihe derer, welche in ihrem Urtheile noch schwanken, noch eines besseren belehrt werden können, und es gilt den Augenblick zu benutzen, ehe die Abstimmung kommt, welche die ganze Sache entscheidet. Rechnen wir gar noch die unterbrechenden Zurufe von Freund und Gegner hinzu, so ist die dramatische Scene fertig; welcher Redner würde da nicht ganz von selbst zur natürlichsten Lebendigkeit mit fortgerissen? Wie ganz anders steht der Prediger seinen Zuhörern gegenüber! Da ist kein erregtes Leben, sondern Friede, Stille, Andacht; seine Gegner sind draußen geblieben und die Anwesenden schauen, indem sie von ihm Belehrung und Erbauung erwarten, alle andächtig und theilnehmend zu ihm auf, daß er wohl fühlt, sie sind mit ihm eines Sinnes, und was sie hier lernen wollen, das kennen und verehren sie schon, und was seine Ueberredung in ihnen bewirken soll, das sind sie von vorn herein entschlossen zu thun. Dies alles hebt ohne Zweifel seine eigene feierliche Stimmung, aber zu ernstem Wortkampfe bietet es anscheinend gar keine Nöthigung. Mag er auch bei der Ausarbeitung der Predigt mit Sorgfalt alle Fäden aufgesucht haben, welche seine Gedanken an diejenigen in den Herzen der Gemeinde anknüpfen können, um so ihre Theilnahme und ihren geistigen Verkehr mit sich zu erzwingen, die Weihe des Augenblickes läßt es ihm doch leicht so erscheinen, als sei hier nichts mehr zu bekämpfen und der Sieg schon zugestanden. Daher trägt er seine Worte mehr als den Ausdruck der gemeinsamen Gedanken vor und redet weniger zu der Gemeinde als im Namen der Gemeinde, wie im Gebet, das er für sie zu Gott spricht. — Wir sind hiemit noch auf einem anderen Wege zur Erklärung jener Vortragsweise gelangt, die wir die pathetische nennen, weil sie der Ausdruck einer inneren Erregung oder eines Pathos ist, welches keinem Redner ganz fehlt und an der rechten

Stelle auch gewiß keinem fehlen darf, welches aber in seiner Ueberwucherung und Ausartung so sehr dem Prediger eigentümlich ist, daß man kurzweg den Ausdruck Kanzelpathos dafür zu gebrauchen pflegt. Ob der Erklärungsversuch desselben gelungen, mag fraglich sein, und jedenfalls mögen außer den aufgefundenen Gründen noch andere von mehr persönlicher Natur mitwirken, welche dem Pathos theils seine individuelle Färbung geben, theils seinen Grad bestimmen. Aber darnach fragen wir hier nicht weiter, auch wollen wir nicht die verschiedenen Erscheinungsformen des Kanzelpathos schildern, da sie jeder aus eigener Erfahrung kennt. Man behauptet, daß nur wenige Prediger ganz frei davon seien, wenn auch jener höchste Grad, wo jedes von der Kanzel gesprochene Wort, auch die rein geschäftliche Mittheilung, davon ergriffen wird, immer mehr vor dem frischeren Geiste unserer Zeit schwindet. Ebenso können wir über die Wirkungen dieses Pathos auf die Zuhörer nur im allgemeinen sprechen, weil sie ganz durch den Grad desselben bestimmt wird. Wenn die Stimme des Redenden bezeugt, daß sein Herz von dem vorgetragenen Gegenstande ergriffen ist, so wirkt das auch erwärmend auf die Zuhörer, sobald aber dieser Ton innerer Erregung zu lange anhält, ermattet jener erwärmende Einfluß und sobald er auch bei ruhigen, das Gefühl gar nicht direct berührenden Gedanken fortdauert, so wird er als Manier erkannt und läßt gleichgültig oder wirkt sogar störend. Es gibt Menschen, die sich angewöhnt haben, im gewöhnlichen Leben, wenn sie von heiligen Dingen sprechen, immer einen feierlichen pathetischen Ton anzuschlagen, wodurch sie leicht das unangenehme Gefühl erwecken, als seien dergleichen Gedanken dem natürlichen Menschen in ihnen fremd und unbequem. Nun, so schlimm steht es hier nicht; aber das bleibt wahr, je mehr sich der Ton unserer Stimme von der frischen Natürlichkeit des gewöhnlichen Lebens entfernt, um so weniger machen die Worte den Eindruck, daß sie unmittelbar der inneren Ueberzeugung entstammen. Aber das Pathos schwächt nicht bloß die Wirkung der Predigt, sondern ermüdet auch die Aufmerksamkeit der Gemeinde. Eine solche Rede gleicht einer sonnigen Landschaft ohne Schatten, einem andauernden Forte ohne Piano; denn die Stimme ist schon von

vorn herein zu einer ungewöhnlichen Höhe gesteigert, wo sie sich manchmal bis zum Schlusse der Predigt in dem Umfange von etwa einer kleinen Terz bewegt. Muß das nicht abspannend ja einschläfernd wirken?

Nun endlich noch ein Wort über den dritten Umstand, der es dringend nöthig erscheinen läßt, daß der junge Theologe seiner rednerischen Vorbildung und besonders seinem Vortrage eine sorgfältige Aufmerksamkeit zuwende. Während jeder andere Redner reichlich Gelegenheit findet, sich an fremden Mustern zu bilden und sich die Kritik anderer zunutze zu machen, fehlt es dem Prediger fast gänzlich daran. Wie viele andere hört ein Anwalt, ein Volksvertreter nicht reden! Mögen sie auch nur zum geringeren Theile ihm wirklich als Muster und Vorbild dienen können, so fordern sie ihn doch ohne Zweifel zur Vergleichung und Selbstkritik auf und fördern dadurch Geschmack und Einsicht. Ebenso wenig fehlt es ihm an der Kritik anderer: nicht allein seine Gegner lassen ihn seine Schwächen erkennen, indem sie sich dieselben zum Vortheile dienen lassen, nicht bloß die Stimmung und Aufmerksamkeit seiner Zuhörer geben ihm von der Wirkung seiner Rede ein Zeugnis, sondern es sind die eigenen Freunde selbst, welche das größte Interesse haben, nur von tüchtigen Rednern vertreten zu werden und wohl manchen redelustigen Parteigenossen an den Rockschößen niederhalten, damit er ihnen nicht als enfant terrible Verlegenheit bereite.

Der Prediger hat dagegen höchst selten Gelegenheit, einen seiner Amtsbrüder predigen zu hören und erfährt auch nur selten ein Urtheil über seinen eigenen Vortrag. Oder soll er aus dem gefüllten Gotteshause eine Anerkennung seiner Predigt entnehmen und aus der Leere derselben auf seine Untüchtigkeit schließen? Inwieweit ein solcher Schluß erlaubt ist, mag ein jeder im einzelnen Falle selbst ermessen; glücklicherweise bildet aber die Redegabe nur einen kleinen Factor für die Anhänglichkeit der Gemeinde an ihren Seelsorger und glücklicherweise sind wir, wenn wir zur Kirche gehen, nicht gerade darauf erpicht, etwas neues und schönes zu hören, wie die Athener zu Pauli Zeiten, sondern wir wollen uns mit und in unserer Gemeinde erbauen, mit ihr singen, beten,

Gottes Wort hören, und dabei lassen wir uns die Worte der Predigt, auch in unvollkommener Form, doch leicht in's Herz dringen. Dies hindert indessen die Gebildeten unter den Zuhörern nicht, auch eine Kritik zu üben, und wenn der Pastor darnach fragte, könnte er wol ein Urtheil zu hören bekommen, aber wer hält sich für berufen, auch unaufgefordert zu sprechen? muß er nicht fürchten durch sein Wort zu kränken? weiß er nicht, daß im allgemeinen niemand gern Kritik hört, daß es dem Prediger vor allem ein verletzender Gedanke sein kann, unter seinen Zuhörern einen Recensenten zu wissen? Also bekommt nur der etwas zu hören, welcher darnach fragt; aber fragen wird nur derjenige, welcher das Bedürfnis zur Selbstkritik in sich fühlt, ein Bedürfnis, das gerade durch die Vorbildung angeregt werden soll. So wollen wir uns denn zu dem Hauptgegenstande unserer Untersuchung wenden: welche Vorbildung dem Kanzelvortrage am förderlichsten ist.

Die einzige Uebung, welche die homiletischen Vorlesungen und Seminarien bieten, besteht in der Regel in dem Vortrage selbstgearbeiteter Predigten, welche hinterher einer Beurtheilung unterzogen werden. Es ist begreiflich, daß hiebei der Predigt selbst, als der Hauptsache, als einer geistigen Arbeit und ersten Frucht der theologischen Studien, fast alle Aufmerksamkeit gewidmet wird und für den Vortrag nur wenig Berücksichtigung, etwa eine Ermuthigung, oder Warnung, oder einige praktische Winke übrig bleiben, deren Befolgung für die kommende Praxis empfohlen wird. Dies könnte bei öfterer Wiederholung immerhin recht nützlich sein, weil es wenigstens zur Erkenntnis der Hauptschwierigkeiten führen würde; da es jedoch aus vielen Gründen unthunlich ja schädlich ist, den studirenden Theologen schon zu häufigen Ausarbeitungen von Predigten zu veranlassen, so unterbleiben auch alle weiteren Versuche und Erfahrungen, bis das Amt selbst auf die Kanzel ruft. Aber die homiletischen Seminare sehen die Ausbildung des Vortrages auch wol nur als eine geringfügige Nebensache an, sonst könnte es ihren Leitern nicht entgehen, daß sie viel besser an den Schriften anderer, als an den eigenen Arbeiten erreicht wird, wo die Subjectivität ein viel größeres Recht verlangt, und ferner viel

wirksamer durch Lesen als durch das Vortragen von Auswendig-
gelerntem, wobei es störend ist, den Schüler öfter verbessernd zu
unterbrechen oder gar einzelne Sätze wiederholen zu lassen. Daher
müßte bei dem Vortrage eigener Predigten eigentlich vorausgesetzt
werden, daß Aussprache, Ton, Ausdruck keiner wesentlichen Correc-
tur mehr bedürfen, und man sollte damit nicht den Anfang, son-
dern den Schluß der Vorübungen machen. Aber wann und wo
sollen diese Uebungen vorgenommen werden? Man blickt da auf
die Gymnasien und verlangt, daß sie ihre Schüler mit wohl aus-
gebildetem Organ und Sprache und mit der Fähigkeit zur freien
Rede ausgerüstet auf die Universität schicken. Dazu hätte man
vielleicht auch ein Recht, wenn alle Verfügungen der Behörden
zur Wahrheit würden, welche es den Lehrern zur Pflicht machen,
auch die Sprache und den Vortrag der Schüler zu pflegen, in
dieser Hinsicht auch auf den Gesang verweisen und alle zukünftigen
Theologen zur Theilnahme am Gesangunterrichte verpflichten. Aber
die Erfahrung lehrt, daß doch nicht viel erreicht wird, und ein
kurzer Hinblick kann genügen, um zu zeigen, daß der Grund davon
keineswegs vorwiegend in der Schuld der Lehrer liegt. Die
unteren Klassen scheinen freilich das Beste zu versprechen; hier,
wo der Unterricht viel Formalismus zeigt und die Schüler leicht
und unbefangen folgen, kann man an den klaren Stimmen, der
deutlichen Aussprache, an den richtig gefaßten Antworten oft seine
Freude haben; aber aus den Kindern werden derbe Jungen, aus
der frischen Unbefangenheit wird schüchterne Unbeholfenheit, aus
den hellen Stimmen trübe, undeutliche Laute, die nicht nur das
Singen unmöglich machen, sondern auch die deutliche Aussprache
erschweren, bis sie sich nach mehrjährigen Wandlungen endlich zu
einer ausgebildeten Männerstimme abklären. Es geht mit der
Stimme, wie mit dem Körper, den das schnelle Wachstum unbe-
holfen macht. Am schlimmsten sind die Schüler vom Lande daran,
die in der Regel erst in die mittleren Klassen des Gymnasiums
eintreten; denn zuhause fand ihre Sprache oft nur wenig Be-
achtung und hatten sie nicht so häufig Gebildete reden hören, wie
ihre städtischen Altersgenossen, in der Stadt aber wohnen sie
der Mehrzahl nach bei ungebildeten Leuten, wo ebenfalls die

rechte Anregung zu sorgfältigem Sprechen und Lesen fehlt. Man übersehe nicht, daß die meisten Theologen aus dieser Zahl hervorgehen. Auch der Unterricht der oberen Klassen, welcher mehr Abstraction bringt und mehr Receptivität fordert, ist der Ausbildung der mündlichen Rede nicht mehr so förderlich; indessen ist immerhin noch viel zu erreichen, wenn die Lehrer sich für die Sache interessiren, wenn sie stets auf deutliche und formell richtige Antworten und geschmackvolle Uebersetzungen halten, wenn im deutschen Unterrichte auch der Aussprache eine sorgfältige Beobachtung geschenkt, neben den freien Vorträgen und Declamationen nicht die weit wichtigere Uebung des Vorlesens vernachläßigt wird, und wenn der Lehrer, da in der Schule leider nur wenig Zeit dazu bleibt, zu gemeinschaftlichem Lesen außerhalb derselben anzuregen weiß, wenn endlich der Gesanglehrer keinen der zukünftigen Theologen, mag er auch noch so unbegabt, ungeübt und unlustig sein, von seiner Singstunde ausschließt. Mögen die Herren Theologen daher die Schulen immer ermahnen, daß sie in dieser Hinsicht ihre Schuldigkeit thun, und sich nöthigenfalls an rechter Stelle über ihre Pflichtversäumnis beklagen. Aber auch im günstigsten Falle bleibt für die Universität noch weit mehr zu thun, als die jetzigen homiletischen Uebungen leisten. Dem jungen Theologen muß eine Uebung geboten werden, in welcher er sprechen, lesen und reden lernt und zwar womöglich gleich im ersten Semester, damit er viel Zeit behält sich nach der erhaltenen Anweisung weiter fortzubilden.

Zunächst von der Ausbildung des Organs und der Aussprache. Hier handelt es sich fast ausschließlich darum, den jungen Leuten eine Anweisung zu geben, wie sie mit möglichst geringer Kraftanstrengung möglichst klar und deutlich sprechen können. Einen Lehrer dieser Kunst bietet die Universität bis jetzt freilich nicht, aber wenn es wahr ist, daß das menschliche Organ überhaupt bildungsfähig ist und manche durch Sorgfalt und Ausdauer schon bewunderungswürdiges darin erreicht haben, ferner, daß schon viele durch Ueberanstrengung ihrer Stimme ihre Gesundheit geknickt haben, und endlich daß ein wesentlicher Theil der segensreichen Wirksamkeit im Berufe von der Fähigkeit, verständlich zu reden,

abhängt, dann wird sich auch der Lehrer finden müssen, sei es nun, daß der Leiter des homiletischen Seminars es sich nicht nehmen läßt, seinen Schülern in einer Art Proseminar eine allgemeine rednerische Ausbildung zu geben, sei es, daß eine neue Art professor eloquentiae ersteht, nicht einer der redet und Festschriften verfaßt, sondern einer der Beredsamkeit lehrt, oder sei es, daß ein academischer Gesanglehrer die Sache in die Hand nimmt. Einige Kenntnis vom Gesang und von der Tonbildung scheint für eine sichere und methodische Behandlung des Unterrichtes jedenfalls nothwendig; da auch mir diese Kenntnis fehlt, so will ich mir nur erlauben, hier auf einige wesentliche Punkte hinzuweisen, mögen andere, die die Sache besser verstehen, mich ergänzen und berichtigen.

Manche sprechen nur murmelnd, ohne ordentliches Oeffnen des Mundes, ihre Stimme ist oft ganz tonlos, häufig zu tief, d. h. unter ihrer normalen Tonhöhe, wo sie keine volle Kraft mehr entfalten kann. Sie haben in der Regel nur wenig gesungen; was ihnen daher besonders empfohlen werden muß, ist Uebung des Gesanges, vorzüglich der Tonleiter, damit sie erst in Kenntnis und wirklichen Besitz ihrer Stimme kommen. Andere vergeuden ihre Kräfte durch eine falsche Tonbildung; man sagt bald von ihnen, daß sie die Worte kauen, bald daß sie den Mund zu voll nehmen; wie es scheint, geht der Luftstrom bei ihnen nicht geradeswegs aus der Kehle durch die Mundöffnung, sondern schlägt erst unter dem Gaumen oder in den Backen an und bricht dadurch seine Kraft. Wie dem auch sei, ein sachkundiger Mann wird den Fehler schon finden und die Anleitung zur Besserung geben. Eine sorgfältige Beobachtung verlangt ferner die Aussprache der schwierigeren Buchstaben, unter den Consonanten des r, s und g, unter den Vocalen des a und u, welche nach verschiedenen Seiten hin schwanken. Man werfe mir nicht ein, daß die Sprache hiedurch an Natürlichkeit verliere, denn erstens handelt es sich hier nicht um irgend welche Forderungen der Mode oder der Pedanterie, sondern um Deutlichkeit, eine unabweisbare Vorbedingung jeder Rede; zweitens aber kommt es gerade darauf an, jene Uebungen der Stimme so frühzeitig und so fleißig vorzunehmen, daß das Bessere schon zur Gewohnheit und Natur geworden ist, ehe die Kanzel bestiegen

wird. Wenn dagegen jemand erst auf der Kanzel seiner Fehler inne wird und dann anfängt mit der Aussprache zu experimentiren, so kann er der Gefahr, affectirt zu erscheinen, nur schwer entgehen.

Das laute Lesen muß als das weitaus wichtigste Mittel zur Vorbereitung für den Redevortrag angesehen werden, auch die Aussprache, von der wir eben handelten, wird dabei am besten geübt. Es ist deshalb recht zu beklagen, daß verhältnismäßig nur sehr wenige, Dank der im Hause und in der Schule erhaltenen Anleitung zur Selbstkritik und Anregung zum Vorlesen, es beim Beginne ihrer academischen Studien darin so weit gebracht haben, daß bei ihnen die Ermahnung genügt, auch ferner diese Kunst zu pflegen, um darin immer mehr Sicherheit und Ausdauer zu gewinnen. Die Meisten haben den Sinn für richtige Betonung nur wenig entwickelt, bald lesen sie monoton bis auf die letzten Worte des Satzes, welchen sie dann nach der Weise der Anfänger einen ganz unbegründeten Nachdruck geben, bald haben sie sich ein weinerliches oder doch elegisches Pathos angewöhnt; viele rasen in solcher Eile dahin, daß sie nur den Inhalt verschlingen, ohne an Betonung denken zu können; manche gar lesen bei aller Büchergelehrsamkeit so unsicher und holperig, daß sie sichtlich in Verlegenheit kommen, wenn andere zuhören. Ich fürchte nicht, daß diejenigen, welche Gelegenheit gehabt haben junge Leute in diesem Stadium zu beobachten, mich der Uebertreibung zeihen. Wer die Hauptschuld daran trägt, ob die Schule oder das Haus, oder die Schwierigkeit der Sache selbst, lassen wir hier unerörtert. Es gilt aber das Versäumte nachzuholen, und glücklicherweise ist es dazu auch noch nicht zu spät, wenn nur die rechte Anleitung gegeben und die Sache von den Studenten selbst im Freundeskreise durch gegenseitige Anregung gefördert wird.

Wir haben zwei Arten des Vorlesens wohl zu unterscheiden, je nachdem der Leser entweder seine Person von der des Verfassers trennt und nur Fremdes wiedergeben will, oder sich so sehr in den Gegenstand versenkt, daß er die Worte wie seine eigenen vorträgt und die fremden Gedanken gleichsam von neuem reproducirt. Jenes ist die Weise, in welcher wir einen Brief, eine Zeitung,

eine Urkunde oder Actenstück, ein Citat mittheilen; auch der feierliche und gehaltene Ton, in welchem der Prediger die biblischen Perikopen vorliest, gehört hieher, denn er will die Worte der Schrift von den eigenen ausdrücklich und klar abheben. Wir könnten es das recitirende Lesen nennen im Gegensatze zu dem reproducirenden oder lebendigen Lesen, in welchem alles Uebrige, sei es wissenschaftlichen oder poetischen Inhaltes, vorgetragen wird. Nur diese letzte Art, indem sie der Lebendigkeit und Unmittelbarkeit der freien Rede nachstrebt, bildet eine Vorübung zum freien Vortrage, sie ist aus mehr als einem Grunde dazu geeigneter als die Redeübungen selbst. — Schon oben wurde bemerkt, daß eine freie Rede nicht wohl durch Zwischenbemerkungen und verbessernde Wiederholungen, wie sie unser Zweck gar oft erheischt, unterbrochen werden kann, ohne auf das lästigste gestört zu werden. Aber auch sonst würde sie als Uebung des Vortrages nicht genügen, weil sie zu viel Vorbereitung verlangt, um so häufig, wie es wünschenswerth ist, vorgenommen werden zu können, und weil die Aufmerksamkeit des Vortragenden viel zu sehr durch die Arbeit des Gedächtnisses und der Gedankenordnung in Anspruch genommen wird, sich darum schwerlich mit voller Energie der Aussprache und der Betonung zuwenden kann; endlich aber legen fremde Gedanken und fremder Stil uns eine weit größere Nöthigung auf, der richtigen Betonung nachzustreben, als die eigenen, bei denen wir uns vielmehr von dem unbewußten Gefühle leiten lassen. Und welche Mannigfaltigkeit der Darstellungsformen und des Stiles, in gebundener und ungebundener Rede, kann man zur Leseübung heranziehen, wie leicht die Reihenfolge vom Leichteren zum Schwereren einhalten, wie sehr wird durch lautes und gutes Lesen trefflicher Muster der Sinn für schöne Form entwickelt! Nur lese man langsam, anfangs nur kurze Abschnitte, weil die angespannte Sorgfalt leicht ermüdet, auch wiederhole man dasselbe oft, damit man inne werde, wie durch die Uebung allmählich immer größere Vervollkommnung erreicht wird.

Auf die Regeln des Lesens im einzelnen näher einzugehen, ist hier nicht meine Absicht; ich möchte nur noch vor einigen Klippen warnen, welche bei jenen Uebungen vermieden werden müssen, ge-

wisse einseitige Richtungen, in welche wir selbst gewandte Vorleser oft gerathen sehen. So das Vorherrschenlassen irgend einer, sei es sentimentalen oder naiven, oder schwermüthigen oder einer anderen Stimmung entlehnten Färbung des Tones, in welcher man sich am meisten gefällt. Es ist ja selbstverständlich, daß der Vortragende für jede Gemüthsstimmung einen Ausdruck haben muß, er kann dies aber nur, wenn er nach jedem Affect sorgfältig wieder zu dem unbefangenen, ruhigen Grundton seiner Stimme zurückkehrt, um sie da, wo es nöthig ist, wieder neu zu erheben. Einer anderen, noch größeren Gefahr setzen sich diejenigen aus, welche sich den Schauspieler zum Muster nehmen, was man vielfach bei jungen Leuten bemerken kann, die aus größeren Städten kommen, wo sie oft Gelegenheit hatten, Schauspieler zu hören und zu bewundern. Wenn auch beide Künste manche Berührungspunkte haben, so gehen sie doch, sowol nach ihrem Ziele, als auch nach den zu ihrer Erreichung angewandten Mitteln, so weit auseinander, daß der Vorleser nicht ernstlich genug vor solchen Mustern gewarnt werden kann. Jener will nicht nur Gedanken zum Ausdruck bringen, sondern ganze Personen in ihrem Denken und Handeln vorführen, und um das zu erreichen, genügt ihm nicht die schlichte natürliche Sprache, sondern wie er fern von seinen Zuhörern auf der Bühne steht, so bedarf er auch fern wirkender künstlicher Mittel, stark aufgetragen, wie die Schminke auf seinen Wangen. Wir wollen die Schauspielkunst wahrlich nicht herabsetzen, aber fern bleibe das Bühnenpathos mit seinen starken Effectmitteln von unserer zarten, bescheidenen Kunst des Vorlesens, die sich durch nichts so sehr schaden kann, wie durch Künstelei und Uebertreibung.

Wenn nun durch jene Uebungen allmählich ein sicheres Gefühl für richtiges Lesen gewonnen ist, erst dann ist es Zeit an den Kanzelvortrag selbst zu denken, denn die besondere Aufgabe langsam und laut zu sprechen und das erhöhte Streben nach Deutlichkeit verlangen ohne Zweifel die ungetheilte Aufmerksamkeit und werden leicht eine Vernachläßigung des lebendigen Ausdruckes zur Folge haben, wenn dieser nicht schon zuvor zur festen Gewohnheit geworden ist. Welche Art der Lectüre zu dieser neuen Uebung benutzt wird, mag anfangs gleichgültig sein, denn alle die einzelnen rein



technischen Anweisungen über die richtige Entwicklung des Tones, über die Aussprache der Silben, welche beim gewöhnlichen Sprechen verschluckt werden, über die Pause, über Athemholen u. dgl. mehr, nehmen alle Aufmerksamkeit in Anspruch; später aber scheint es naturgemäß und sobald die Uebungen in die Kirche selbst verlegt werden, ist es selbstverständlich, daß geistliche Reden den Gegenstand bilden. Aber nicht gleich memorirte, damit ohne Störung verbessernd eingesprochen werden kann, auch nicht gleich eigene Ausarbeitungen, weil es fast grausam scheint, die ersten selbstgemachten Predigten, die so viel Arbeit kosten und deren nur zwei bis drei während der Universitätsstudien abgefaßt werden, zu solchen elementaren Vorübungen zu benutzen. Für sie wird sich schon die Zeit finden, wenn erst einige Sicherheit gewonnen ist; aber auch dann möchte es sich empfehlen, daneben auch ferner Musterreden nicht bloß zu zergliedern und zu studiren, sondern auch memorirt vorzutragen. Manche werden diese Arbeit recht lästig finden, aber dafür sind die übrigen vorgeschlagenen Uebungen ja auch um so angenehmer und unterhaltender, und wenn sie erwägen, wie eine ganz besondere Belehrung darin liegt, sich fremde in musterhafter Form ausgesprochene Gedanken mit dem Gedächtnis anzueignen und zum Ausdruck zu bringen, so werden sie schon die Mühe nicht scheuen.

Wir sind am Ziele unserer Aufgabe, nachdem wir den jungen Theologen bis zur Kanzel begleitet haben. Er wird durch alle jene Vorbereitungen zwar noch nicht zur vollendeten Ausbildung in der Kunst des Vortrages gelangt sein, aber er ist doch auf den richtigen Weg gebracht, von dem er nicht leicht allzu weit wieder abirren wird, und ist durch die gewonnene Erfahrung, Einsicht und Geschmack in den Stand gesetzt, mit Sicherheit an seiner Vervollkommnung zu arbeiten. — Was wird nun aber der Leser zu alle dem sagen? wird er mir beistimmen oder meine Vorschläge als unpraktisch verwerfen, meine ganze Auffassung von der geistlichen Beredsamkeit bemängeln? Ich lasse mir gern jeden Einwurf oder Berichtigung gefallen, aber schmerzlich würde es mir sein, wenn es mir nicht gelungen wäre, wenigstens von der hohen Bedeutung des Gegenstandes zu überzeugen; möchten doch solche, die mehr

Erfahrung haben, die Sache noch weiter verfolgen, und möchten besonders diejenigen, welchen die praktische Ausbildung der angehenden Geistlichen zu überwachen obliegt, dem Vortrage eine größere Aufmerksamkeit schenken, als bisher in der Regel der Fall war; sie würden sich dadurch sowol um die Prediger verdient machen, als auch gerechten Anspruch auf den Dank der Gemeinden erwerben, wenn diesen hinfort die Predigt deutlicher und verständlicher und darum auch segensreicher in's Ohr dringt.

2.

Das Datum des Martyriums Jesaja's im römischen Kalender.

Von

Dr. Klostermann.

Worauf gründet sich die Ansetzung des Martyriums des Propheten Jesaja auf den 6. Juli im römischen Kalender? Als ich mir diese Frage bei der Abfassung eines Artikels über Jesaja für die neue Auflage von Herzogs Realencyklopädie gestellt und beantwortet hatte, stieß ich bei nachträglicher Prüfung des belehrenden Aufsatzes von v. Gebhardt in Hilgenfelds Zeitschrift für wissensch. Theol. 1878, S. 341 ff. auf die Klage, daß man sich vergebens in den Martyrologien nach einer befriedigenden Auskunft umsehe, wenn man zu wissen verlange, weshalb gerade der 6. Juli für das Gedächtnis Jesaja's gewählt sei. Ehe ich die Martyrologien näher musterte, hatte ich bereits die jüdische Quelle entdeckt, auf welche diese Angabe über den Todestag Jesaja's, welche allein gegenüber dem griechischen und koptischen Heiligenkalender Beachtung verdient, ebenso zurückgeht, wie die übrige altkirchliche Ueberlieferung über die letzten Schicksale Jesaja's überhaupt. Und da v. Gebhardt selbst keine Vermuthung wagt und eine solche von anderen

Gelehrten mir nicht bekannt geworden ist, mag es mir gestattet sein, meine Meinung, die ich a. a. O. nur kurz andeuten konnte, hier mit ihren Gründen vorzutragen. Der 6. Juli (vgl. Bolland. Acta Mart. Juli II, 250sqq.; Baron. mart. Rom. 1586, p. 300) ist der des julianischen Jahres, welcher nach neuem Stile z. B. im Jahre 1878 der 18. Juli sein sollte. Eben in diesem Jahre fällt im jüdischen Kalender der 1. Thammuz auf den 2. Juli und der 18. Juli (= 6. alten Stiles) ist identisch mit dem 17. Thammuz, der längst als einer der Unglückstage, die nach Mischna Thaanith 4, 6 dem jüdischen Volke begegnet sind, von den Juden durch Fasten ausgezeichnet war (vgl. z. B. Bodenschatz, Gottesdienstl. Verfassung II, 88). Ein Unglückstag war er aus verschiedenen Ursachen, denn nach der Mischna hat an diesem Tage (nach einer echt rabbinischen Zusammenrechnung der chronologischen Angaben des Exodus in der Gemara) Moses die Gesetzestafeln zerbrochen. Zweitens hat an demselben mit der Darbringung des täglichen Morgen- und Abendopfers der zweite Tempel aufgehört, Stätte des gesetzmäßigen Gottesdienstes zu sein (vgl. Joseph. Bell. jud. 6, 2, 1 ed. Hav., p. 373). Drittens ist an diesem Tage der Eingang in die Stadt erzwungen worden (הבקעה העיר). Nach den Erörterungen der Thalmudlehrer ist die chaldäische Eroberung gemeint; und das Fasten des 4. Monates in Sach. 8, 19 schon das Fasten des 17. Thammuz gewesen. Da die Bibel für jenes Ereignis den 9/4 (2 Kön. 25, 3 ohne Nennung des Monates und Jer. 52, 6. 7) angibt, so ist es unmöglich zu sagen, worauf diese Angabe beruht, zumal die jüdischen Lehrer, die außerdem auch den 1/? des 11. Jahres Ez. 26, 1 hieherzogen, die abenteuerlichsten Versuche anstellen, jenes Datum herauszurechnen. So sagt einer (Talm. jerusch., fol. סח c), wie der Mandelbaum 21 Tage von der Blüte zur Frucht brauche, so seien zwischen 17. Thammuz und 9. Abh, wo der Tempel verbrannt wurde (nach 2 Kön. 25, 8 am 7/4, nach Jer. 52, 12 am 10/4) 21 Tage. Wenn also eine Angabe auf den 9/4 laute, so sei das = 1/5, und wenn einer den 17/4 nenne, so sei das = 9/5. Mich wundert, daß man nicht בת׳שעה auflöste in בת(מוז)ש(בעה)ע(שׂר). Jedenfalls ist der 17. Thammuz ein Trauertag aus der chaldäischen

Zerstörung gewesen, und da die römische der Reflex dieser ist, so mag gerade an jenem Tage das Thamîd in der eroberten Stadt aufgehört haben und dieses als Vollendung der Eroberung betrachtet sein, welche mit dem 9/4 begann. Viertens hat am 17. Thammuz אפוסטומוס die Thôra verbrannt, ein Seitenstück zu der Zerscheiterung der Gesetzestafeln durch Mose. Fünftens ist an demselben Tage das Götzenbild (צלם) im Tempel aufgestellt worden. Die letzten beiden Angaben sind schwierig zu deuten und haben schon bei den Rabbinen die manigfachsten Auslegungen gefunden, da in allen diesen Notizen kleine und große Erinnerungen aus der jüngsten und aus der alten Zeit unordentlich gemischt sind. So hat man namentlich bei dem Bilde an Dan. 9, 27 gedacht und den אֲפוסטמוס unter den griechischen Heerführern gesucht. Der Name klingt ja, wenn man von der einzigen Variante (die Form אפיסטמס in Talm. jerush. a. a. O., Mitte der KrotoschA. scheint ein Druckfehler) absieht, die ich bei Rabbinowicz in den variae lectiones zum Thalmud gefunden habe, nämlich פוסטמוס mit Wegfall des als prothetisch angesehenen א, griechisch, obwol sonst weder *Ἀπόστομος* und *Ἀπόστημος*, noch *Ἐπίστομος* und *Ἐπίστημος* oder *Ἀμφίστομος* bekannt sind. Läßt man den Namen, dessen Aussprache unsicher bleibt, vorläufig beiseite und sucht nach dem Factum der Verbrennung einer Gesetzesrolle, welche (nach Moed qaton fol. כ״ו b) betrauert werden muß, so zweifle ich keinen Augenblick daran, daß wir dasselbe in Joseph. Bell. jud. 2, 12, 2 (Haverk. p. 174, wozu die kürzere Erzählung in Antiqu. XX, 3, 3 zu vgl.) berichtet lesen. Unter Cumanus nämlich, erzählt Josephus, wurde auf der öffentlichen Straße in der Nähe von Bethhoron ein kaiserlicher Diener Namens Stephanos überfallen und seines Gepäckes beraubt. Auf die Kunde davon schickte Cumanus Militär in die benachbarten Ortschaften mit dem Befehle, sie zu plündern und die Bewohner gefangen vor ihn zu führen, weil er es ihnen zum Vorwurfe machte, daß sie den Räubern nicht nachgesetzt und sie ergriffen hätten. Bei dieser Brandschatzung fand nun einer von den Soldaten in einem Orte das heilige Gesetz, also etwa die der dortigen Gemeinde gehörige Thorarolle, und warf sie, nachdem er sie zerrissen, in's Feuer. Erregte

diese Frevelthat aber die Juden so, daß sie in hellen Haufen nach Cäsarea kamen, um Strafe zu verlangen, und daß Cumanus sich genöthigt sah, ihnen willfahrend den Soldaten hinrichten zu lassen, so begreift sich, daß diese durch die Aufregung der Parteien zu einer Nationalsache aufgebauschte Frevelthat unter den Beleidigungen in lebhafter Erinnerung blieb, welche das Volk Gottes von römischer Gewalt hat ertragen müssen. Auch der Zeit nach stimmt diese Erzählung auf's beste mit der Ansetzung der Verbrennung des Gesetzbuches auf den 17. Thammuz. Nachdem nämlich Josephus zuerst von dem großen Unglücke am 4. Tage des Passahfestes geredet, welches unter Cumanus in Jerusalem infolge einer ähnlichen argen Verhöhnung durch Soldatenübermuth entstanden war, geht er im Bellum jud. mit den Worten *μεταλαμβάνει δὲ ταύτην τὴν συμφορὰν ληστρικὸς ἄλλος θόρυβος* zu dem Berichte über den Anfall auf Stephanos über und auch in den Antiqu. stellt er beide Ereignisse in zeitliche Nähe. Auf der anderen Seite scheint aber auch keine große zeitliche Entfernung zwischen diesem und dem nachfolgenden dritten Unglücke, der Ermordung des Galiläers durch die Samariter, zu stehen, welches wahrscheinlich in das Laubhüttenfest traf, obwol Josephus nur von einem Feste redet, ohne zu sagen, welches es gewesen. Dann läge, wie der 17. Thammuz in der Mitte steht zwischen Passah und Laubhütten, so auch jene Verbrennung des Gesetzes, welche ja erst gelegentlich der von Cumanus verhängten Execution, also einige Zeit nach dem Anfalle auf Stephanos geschehen ist, mitten zwischen dem erstberichteten Unglücke zu Jerusalem und der an dritter Stelle berichteten Ermordung des Festpilgers aus Galiläa. Wäre der 6. Juli des julianischen Jahres immer mit dem 17. Thammuz identisch, so könnte man von hier aus auch dasjenige Jahr des Cumanus berechnen, in welches diese Ereignisse fielen, es wäre nämlich wahrscheinlich 49 v. Chr. gewesen. Aber der 6. Juli hat ja mit dieser Erzählung nichts zu thun. Was aber endlich den oben vorläufig aus dem Spiele gelassenen Namen anlangt, so ist zweierlei möglich. Entweder ist er eine Vertauschung oder eine Verwelschung von אסטפנוס (*Στέφανος*) in das ähnlich gestaltete אפסטמוס und die echt talmudische Kürze der Sentenz: „Ste-

phanos verbrannte das Gesetz“ verlangt etwa die Auslegung: aus Anlaß des Ueberfalles auf Stephanos kam es zu dieser Schandthat, oder ist selbst als aus irrtümlicher Verwechselung des unschuldigen Anlasses mit dem eigentlichen Thäter entstanden zu denken. Oder zweitens das Wort repräsentirt den wirklichen Namen des Soldaten, den Josephus nicht mitgetheilt hat, den die jüdische Ueberlieferung aber, da er öffentlich dem Volke zuliebe hingerichtet wurde, ebenso gut zähe festhalten konnte wie das Datum seines Frevels. Ich würde ihn dann aber entweder mit Postumus gleichsetzen (wie schon Levy im talmud. Wörterb. s. v. trotz falscher Beziehung auf die griechische Zeit), oder mit Faustinus, welches im jüdischen Munde wie [A]fustinus ausgesprochen und [אַ]פוסְטְטוּס oder mit ט an Stelle von נ geschrieben werden mochte; indessen ist ersteres gerathener. An einen Ort außer Jerusalem als Stätte der Schandthat haben auch die Rabbinen gedacht, welche im Talm. jerush. a. a. O., fol. סח c. d darüber streiten, ob die Verbrennung in dem Bereiche von Lydda (לוד) oder in dem von טרלוסה stattgefunden habe (letzteres ein und derselbe Ort mit אטרבולים = Tripolis?). Jedenfalls hat nach Vorstehendem die That dieses Mannes und er selber nichts zu thun mit der letzterwähnten Schändung von Heiligem am 17. Thammuz, nämlich der Aufrichtung des Bildes, und von den beiden schon im jerusalemischen Thalmud kurz erwähnten mit einander streitenden Meinungen ist diejenige zu beseitigen, welche behauptet, diese Schändung sei dem zweiten Tempel widerfahren und zwar in der griechischen Zeit, und durch denselben אפוסטומוס, von dem eben die Rede war. Die andere lautet kurz dahin, sie gehöre dem ersten Tempel an und das Bild sei von Manasse aufgerichtet, in welchem Falle der Mischnatext העמר הצלם nicht העמיר, sondern הועמר ausgesprochen zu werden verlange. Hier wird also der Wortlaut der Mischna nach der biblischen Angabe 2 Kön. 21, 7. 2 Chron. 33, 7 verstanden. Weshalb aber dieser Frevel Manasse's auf den 17. Thammuz gesetzt wird und das Martyrium Jesaja's auf den 6. Juli, das wird beides zugleich klar aus dem bei Lagarde, Prophetae chaldaice zu Jes. 66, 1 abgedruckten Fragmente aus einem jerusalemischen Thargum (p. XXXIII zu 290, 18), welches wörtlich über-

jetzt also lautet: „Der Himmel ist mein Thron. Weißagung Jesaja's, die er weißagte am Ende seiner Weißagung in den Tagen Manasse's des Sohnes Hiskia's, des Königs des Stammes des Hauses Juda am 17. im Thammuz, in der Stunde, da Manasse das Bild im Tempel aufstellte. Weißagte er dem Volke: Haus Israels, also hat Jahve gesagt: die Himmel sind meiner Herrlichkeit Thron und warum prahlt ihr vor mir mit diesem Hause, das gebaut wurde für meinen Namen durch den König Salomo. Die oberen und die unteren haben die Schekhina meiner Herrlichkeit zu fassen nicht vermocht — (gemäß dem Spruche Salomo's 1 Kön. 8, 27) —, geschweige denn dieses Haus, das ihr gebaut habt. Jetzt habe ich kein Gefallen daran deswegen, weil ihr Aerger vor mir erregt, und darum ist der Beschluß ausgegangen von mir, zu bringen den Nebukadnezar, daß er es zerstöre und euch aus der Stadt Jerusalem wegführe. Als Manasse die Worte der Rüge Jesaja's hörte, ward er voll Zornes gegen ihn, sagte zu seinen Knechten: Laufet ihm nach, ergreifet ihn. Sie liefen ihm nach, ihn zu ergreifen; er floh vor ihnen weg und es öffnete ein dürrer Baum seinen Mund und verschlang ihn. Da brachten sie Eisenarbeiter — (ich vermuthe für das unerwartete נגרין דפ vielmehr das zu erwartende מסרין דפרולא d. i. eiserne Sägen) — und sägten den Baum, bis daß das Blut Jesaja's wie Wasser hervorfloß." Dieses ist, was geschrieben steht 2 Kön. 21, 16: „Und auch unschuldig Blut vergoß Manasse im Uebermaße, bis er angefüllt hatte Jerusalem von einem Ende zum anderen", abgesehen von seinen Verschuldungen, die er beging, und daß er Israel und das Haus Juda's sich verschulden machte, zu thun was schlecht ist vor Jahve, darum daß er den Jesaja tödtete, der sie strafte und sagte: „Vertraut nicht, daß um eurer Lauterkeit willen dieses Haus gebaut sei; vielmehr wegen der Lauterkeit eurer Väter der Gerechten hat der Heilige, gepriesen sei er, seine Schekhina in ihm niedergelassen, aber jetzt hat Jahve gesagt" — und nun folgen die Worte Jes. 66, 1. Dem Verfasser dieses Thargum und seinem Zuhörerkreise steht das also längst fest, daß am 17. Thammuz Manasse durch Aufrichtung des Bildes den Tempel geschändet hat; lehren will er nur, daß die harte Strafpredigt Jes. 66, 1 ff., nach welcher

Jahve von einem Tempel nichts mehr scheint wissen zu wollen, durch eben dieses Unternehmen veranlaßt und daß Jesaja's bekannter Martertod unter Manasse durch die an diesem Tage gehaltene Strafrede, welche den König auf's äußerste erzürnen mußte, herbeigeführt worden sei. Demnach wird der Tod Jesaja's auf den 17. Thammuz verlegt, weil seine anscheinend letzte Rede auf diesen Tag gesetzt wurde; und dieses wieder, weil die Schändung des Tempels durch Manasse, welche allein eine solche Rede Jahve's zu rechtfertigen vermochte, in der Erinnerung mit dem 17. Thammuz verknüpft war. Daß jene Versündigung des Manasse für alle Zukunft entscheidend gewesen sei, ist in der That schon die Vorstellung unseres Königsbuches, welches erst berichtet, daß Manasse eine Astarte gemacht wie Ahab von Israel (2 Kön. 21, 3), sodann daß er später das von ihm verfertigte Astartebild in das eigentliche Haus Jahve's verpflanzt habe (V. 7), und endlich darüber ausführlich reflectirt, wie hiemit endgültig die Bedingung in offenem Hohne definitiv aufgehoben worden sei, unter welcher Jahve sich in seinem Volke einst niedergelassen habe, um ihm Frieden für immer zu verleihen, wie sein Volk es schlimmer gemacht habe, als die vor ihm gewichenen Ureinwohner, und wie bei gleichzeitiger Verachtung der prophetischen Warnungen so eine gleiche Zertrümmerung Juda's vor Jahve nöthig geworden sei, wie sie Israel zuvor erfahren (V. 7—15). Historisch hat sich dieselbe näher bestimmt als Zerstörung der Stadt und des Tempels und Wegführung der Judäer nach Babel durch Nebukadnezar und nur in der speciellen Nennung des letzteren geht jener Thargum über das hinaus, was schon das Königsbuch als Folge jener verhängnisvollen That Manasse's in Aussicht stellt.

Warum aber legte die Erinnerung dieselbe in den Monat Thammuz, und speciell warum auf den 17. dieses Monates? Es ist möglich, daß dort ursprüngliche Ueberlieferung den ersten Anlaß gebildet hat; aber wenn nicht zuerst veranlaßt, befestigt und erhalten worden ist jene Datirung offenbar durch die Beziehung des Monates auf den mit dem Astartedienste auf's engste verknüpften Thammuzkult. Denn in den Thammuz fiel mit der Klage um den Gestorbenen auch die ausgelassene Freudenfeier seiner Wieder-

belebung. Man darf dagegen nicht Ezech. 8, 1. 14 anführen. Denn daraus, daß Ezechiel am 5. des 6. Monates im 6. Jahre seit der Wegführung Jojakhins eine Vision hat, in welcher ihm alle die Greuel veranschaulicht werden, durch die dem Jahve sein Heiligtum verhaßt geworden, unter anderem auch die Thammuzklage der Weiber, setzt Ezechiel noch nicht diese Feier auf den 5/6. Gehörte aber einmal die Aufstellung des Astartebildes in den Monat Thammuz, so unterstützte zweierlei die möglicherweise aus uns unbekannten Gründen erfolgte Wahl des 17. Thammuz, nämlich erstens die Vorstellung, daß an eben diesem Tage die ersten Gesetzestafeln zertrümmert seien zur Strafe für die die Bedingungen des Bundes aufhebende Freudenfeier vor dem goldenen Kalbe. Die Feier der Aufrichtung des Astartebildes im salomonischen Tempel war ihr Gegenbild und das Verwerfungsurtheil Jahve's über den salomonischen Tempel durch Jesaja war ebenso das Analogon der Zerscheiterung der Tafeln durch Mose. Zweitens die Vorstellung, daß am 17. Thammuz die Stadt Jerusalem sich endgültig dem Nebukadnezar ergeben mußte, wie es Jesaja als die schließliche Folge und Strafe der Versündigung des Manasse sofort angedroht hatte. Bei der in dem angeführten Thargum ausgesprochenen Correspondenz beider Thatsachen, lag es nahe, auch die Daten für beide einander entsprechen zu lassen.

Hienach begreift sich vollständig, weshalb den Juden der ersten Jahrhunderte nach Christi Geburt der 17. Thammuz als der Todestag des Propheten Jesaja galt. Nahm die Kirche nun die bei ihr fortgepflanzten Angaben über das Zeugenende des Jesaja in den Anfangsjahren des Königs Manasse, wie dieses sonst im allgemeinen anerkannt und von mir a. a. O. ausführlicher erwiesen ist, aus der jüdischen Ueberlieferung herüber, so ist auch die römische Ansetzung des 6. Juli als Todestages Jesaja's nur eine Uebertragung des dafür feststehenden 17. Thammuz des jüdischen Kalenders in den julianischen, sei es nun, daß diese Identificirung die Folge einer früher irgendwie vorgenommenen Umrechnung des bekannten Trauertages der Juden in den römischen Kalender war, oder daß sie darum geschah, weil in dem Jahre der Abfassung des ersten derartigen christlichen Martyrologiums

oder in dem der Aufnahme Jesaja's unter die Heiligen des römischen Kalenders der 17. Thammuz der Juden auf den 6. Juli des julianischen Jahres fiel. Denn so gut dieses im Jahre 1878 nach der oben gegebenen Notiz der Fall war, und nach einer Berechnung, die ich der Güte meines verehrten Collegen, Herrn Prof. Dr. Weyer verdanke, im Jahre 68 und 87 n. Chr., so gut konnte auch die ungefähr alle 19 Jahre wiederkehrende Uebereinstimmung des 17. Thammuz mit dem 6. Juli der Römer einmal in die Zeit fallen, wo in der römischen Kirche der Gedächtnistag Jesaja's definitiv festgestellt wurde.

Recensionen.

1.

Die Parabeln Jesu, methodisch ausgelegt von **Siegfried Goebel**, Hofprediger in Halberstadt. Erste und zweite Abtheilung. Gotha 1879. Friedrich Andreas Perthes. X & 338 S. 6 M.

In dem Vorworte zu den von ihm bearbeiteten sechs kleinen Propheten im Lange'schen Bibelwerk (1868) beklagt Prof. Kleinert die Entfremdung zwischen Wissenschaft und Kirche, worunter am meisten die Auslegung des Alten Testamentes gelitten habe. Neben einer Anzahl specifisch wissenschaftlicher Commentare, bei denen man, trotz des vollen wissenschaftlichen Ernstes, mit dem sie geschrieben seien, von der fast absichtlichen Dürre und Unempfindlichkeit gegenüber dem religiösen Gehalt der behandelten heiligen Schriften verletzt werde, stehe eine umfangreiche Literatur, welche energisch den kirchlichen Standpunkt vertrete. Aber in diesen an religiösem Ernste und meist auch an der Gelehrsamkeit der Ausleger hervorragenden Arbeiten sei ein doppelter Fehler stereotyp: die Verwechselung des Wesens der kirchlichen Auslegung mit der Verfechtung der Tradition, besonders in allen kritischen Fragen, und die Vermischung der Anwendungen und Anwendbarkeiten des Schriftwortes mit der exacten Auslegung desselben.

Aehnlich ist die Wahrnehmung Göbels auf dem Gebiete des Neuen Testamentes. In dem daraus hervorgehenden Mangel einer methodischen Auslegung im besonderen der Parabeln Jesu, welche grammatische und lexikalische Gründlichkeit mit theologischer Tiefe verbindet, lag ihm die Veranlassung zu dieser Arbeit. Die

Wahrnehmung ist richtig. Die Hochflut neutestamentlichen Kriticismus scheint sich verlaufen zu haben; das Ergebnis der rastlosen Arbeit und der zahllosen Verhandlungen über die Evangelienfrage scheint, wie Th. Zahn in Plitt-Herzog, R.-Encykl., Einleitung in's N. T. sich ausdrückt, dieses zu sein, daß jeder als ausgemacht ansieht, was ihm gut dünkt. Aber die Zeit ist noch nicht vorüber, in der einerseits das Prädicat der Wissenschaftlichkeit für eine exegetische Arbeit vorwiegend in der Aufstellung und Durchführung des kritischen Gutdünkens unter Vernachlässigung des religiösen Gehaltes erstrebt wird, und anderseits jede Solidität der Exegese durch erbaulich sein sollende Vieldeuterei zu Grunde geht. Eine Arbeit wie die vorliegende, die es sich zur Pflicht macht, exact und keusch zu verfahren, ist daher mit Freude zu begrüßen, mit doppelter Freude, wenn dem Verfasser, wie es bei Göbel der Fall ist, tüchtige grammatische Schulung und ein verständnisvoller Sinn für die Heiligtümer eignet.

Das Buch umfaßt die erste größere Hälfte der Parabeln Jesu, die zu Capernaum nach Matth. 13 (und Mark. 4) und die späteren nach Luk. (c. 10—18); die Parabeln der letzten Zeit sollen in einem zweiten Bändchen zur Behandlung kommen. In der Einleitung (S. 1—32) werden in 10 Abschnitten einige nur zum Theil unumgängliche Vorfragen erledigt, mit nicht immer gleichem Geschick. Namentlich die Definition der κατ' ἐξ. so genannten Parabel Jesu, im Unterschiede von παραβολή im weiteren Sinne, erregt Widerspruch. Die langathmige Bestimmung: „Sie ist eine in dem Gebiete des Natur- oder Menschenlebens sich bewegende Erzählung, die aber nicht ein wirklich geschehenes Begebnis mittheilen will, sondern eigens zu dem Zwecke erdichtet ist, eine dem Gebiete des Religiösen angehörige, also auf das Verhältnis des Menschen oder der Menschheit zu Gott bezügliche Wahrheit in einem anschaulichen Bilde darzustellen" (S. 5), ist nicht richtig; sie betont das Erdichtetsein der parabolischen Erzählung als specifisches Merkmal, während Goebel selbst die beschreibenden Schilderungen von Vorgängen, die sich mit naturgesetzlicher oder sonst in der Natur der Sache begründeter Nothwendigkeit alltäglich in der Wirklichkeit vollziehen (wie in den Parabeln vom man-

cherlei Acker, vom Senfkorn, vom Sauerteig, vom Fischnetz) zu den Parabeln im engeren Sinne rechnet. Die Definition Cremers (Bibl.=theol. W.=B.), welche Goebel zurückweist: „Die κατ' ἐξ. sogenannten Parabeln Christi sind nur ausgeführte Vergleichungen", ist allerdings zu knapp; aber sie läßt sich leicht dadurch ergänzen, daß die Parabeln Christi zu in sich abgeschlossenen Erzählungen ausgeführte Vergleichungen mit religiösem Zwecke seien. Trefflich dagegen sind z. B. die Ausführungen über den Zweck der Parabel (S. 18ff.), auch die Zurückweisung der auf Matth. 13, 10—17 fußenden allgemeinen Zweckangabe, die Parabel wolle dem Empfänglichen die Wahrheit enthüllen, dem Unempfänglichen sie verhüllen. Goebel weist später (S. 33ff. 38ff.) nach, daß der Zweck, die Wahrheit den Unempfänglichen zu verhüllen, allerdings in Matth. 13 vorlag, aber auch nur hier, begründet in dem selbstverschuldeten Zustande gerade der Volksmassen, die Jesum am See umgaben.

Die Einleitung schließt mit einem Excurs über die Methode der Auslegung. Gegenüber der Einlegung von Anwendungen in die Auslegung will Goebel an dem einfachen Grundsatze Calvins zu Matth. 20, 1—16 auf das strengste festgehalten wissen: Nihil amplius quaerendum est, quam quod tradere Christi consilium fuit; gegenüber der Abstreifung der Einzelzüge und ihrer Deutung geht er auf den Satz zurück: „Bloßes Beiwerk und müßiges Schmuckwerk gibt es genau genommen in den Gleichnissen Jesu überhaupt nicht"; der folgerichtige Weg sei, daß die Veranlassung des Gleichnisses zuerst zu erforschen sei, daran habe sich die genaue Exegese des Gleichnisses selbst anzuschließen; sodann sei die allgemeine Lehrtendenz zu ermitteln, bis zuletzt die eigentliche Deutung im einzelnen vollzogen werde. — Neu sind diese Grundsätze nicht; es ist aber immer ein Gewinn, sie klar ausgesprochen zu sehen. Der Herr Verf. ist aber wol nicht der Meinung, daß durch Aufstellung und Durchführung dieser Methode eine Bürgschaft für die richtige Deutung der Parabeln gegeben sei. Die große Hauptsache bleibt neben der exegetischen Ausrüstung des Bearbeiters stets jener undefinirbare gesunde Tact, der nüchterne und dabei doch für die Fülle des religiösen Gehaltes erschlossene

Sinn; das ist ein Charisma, welches sich nicht auch durch die besten Kunstregeln erwerben und nicht durch die eingehendsten Studien erzeugen läßt.

Wir halten es für einen nicht geringen Vorzug der Arbeit, daß dem Herrn Verf. diese Hauptsache zugesprochen werden muß. Natürlich fehlt es darum nicht an Misgriffen. Wir notiren die uns nicht ganz verständliche, fast animose Weigerung des Herrn Verf., im Gleichnis von mancherlei Acker S. 52 ff. die Parallelisirung der Vögel und des Teufels als Deutung des Einen durch das Andere passiren zu lassen. Daß die Vögel den an den Weg gestreuten Samen fressen, ist doch nicht die einzige Möglichkeit seines Umkommens; der Wind kann ihn verwehen, Hufe ihn zertreten u. s. w. Daß aber die Vögel hervorgehoben werden, geschieht eben um der Deutung vom Teufel willen. Denn nicht alles und jedes μὴ συνιέναι soll im ersten Theile des Gleichnisses geschildert werden, sondern nur das selstverschuldete (worauf Goebel selbst S. 65 hinzudeuten scheint), und nur bei diesem, nicht bei dem im Kindesalter oder etwa bei Verstandesschwäche stattfindenden, ist der Teufel im Spiel.

Derselben Abweisung einer nothwendigen Deutung begegnen wir in dem Gleichnis vom großen Gastmahl Luk. 14, S. 200 ff. 217 ff., sowol betreffs des einladenden Knechtes — für die richtige Bemerkung Meyers zu V. 23: „Dieser Auftrag an den Knecht [Jesus] ist von ihm durch die Apostel vollzogen worden“, hat Goebel statt der Gründe nur ein „(!)“ —, als auch betreffs der Unterscheidung der drei Eingeladenen, welche sich weigern zu kommen. Daß eine Steigerung in der Zurückweisung der Einladung sei, leugnet Goebel nicht; aber er sieht die Steigerung lediglich in der „mehr oder minder höflichen Form“, und behauptet die völlige Gleichartigkeit bezüglich des abhaltenden Momentes. Gewiß enthalten diese Antworten „ein und dieselbe schuldvolle Verschmähung der Mahlzeit des Hausherrn“ — sonst würde ja V. 24 unmöglich sein —; es kann sich nur fragen, ob nicht ein wesentlicher Unterschied in dem Scheine der Triftigkeit der Entschuldigungsgründe vorliege. Von vorn herein läßt sich da vermuthen, daß der Schein der Triftigkeit um so geringer sein werde, je höflicher

die Entschuldigung ist. Des Ersten Grund ist am wenigsten triftig; daher das ἔχω ἀνάγκην, subjectiv zu verstehen von dem Mangel an Selbstbeherrschung, von der Aufregung des Kaufgeschäftes, bekanntlich noch heutzutage der gewöhnlich zuerst vorgeschobene Grund. Stärker ist der Schein der Triftigkeit bei dem Grunde des Zweiten; das δοκιμάζειν der Ochsen, ob sie ziehen wollen, ob sie diesen oder jenen bei der Arbeit erst hervortretenden Fehler haben, es ist die Entscheidung über den Grad der Vortheilhaftigkeit des geschehenen Kaufes, daher die Höflichkeit der Entschuldigung geringer. Bei dem Dritten sind es neue heilige Bande, die ihn gefesselt halten; selbstverständlich gehen die allem anderen vor, daher die kurze Abweisung. Dies Dreifache der Entschuldigung — subjective Eingenommenheit und objective Wichtigkeit rein äußerlicher Verhältnisse, und die Macht sittlicher Verhältnisse — ist allerdings ein dreifach wesentlich Verschiedenes, was seine bleibende Bedeutung hat.

Die Abweisung dieser Unterschiede ist um so auffallender, als der Herr Verf. sich in demselben Gleichnis der sorgfältigsten Deutung und Unterscheidung der Krüppel und Lahmen wie der von der Landstraße und von den Zäunen Herbeigeholten befleißigt, und auch sonst, z. B. in dem mit besonderer Vorliebe und Sorgfalt durchgeführten Gleichnis vom Unkraut im Weizen (S. 66 ff.), die Geneigtheit, in die detaillirteste Deutung einzutreten, verräth. Dieser Geneigtheit, die übrigens mit glücklicher Hand durchgeführt ist, tritt weniger glücklich an manchen Stellen ein grammatischer Purismus zur Seite, der als ein Auswuchs der durchweg gründlichen sprachlichen Behandlung des Textes anzusehen sein dürfte. Aufgefallen ist mir die Betonung der Form ὡμοιώθη in dem letztangeführten Gleichnis (Matth. 13, 24 ff.); sie soll (wahrscheinlich nach Grimms Lex. s. v. ὁμοιόω) bestimmterweise aussprechen, daß das Himmelreich in dem damaligen Stadium seiner Verwirklichung bereits diejenige Gestalt angenommen habe, in welcher es in der nachfolgenden Erzählung gezeichnet wird. Allein das bereits erreichte Stadium seiner Verwirklichung kann sich doch nur auf den ersten Act des Gleichnisses, auf das Säen des guten Samens, nicht einmal schon auf den zweiten Act, das Säen des Tollkorns durch

den Feind, beziehen; überdies findet sich bekanntlich der Ausdruck ὡμοιώϑη nur bei Matthäus, außer unserer Stelle noch 18, 13 u. 22, 2; ist derselbe in der Schreibweise des Evangelisten, oder in dem Inhalte der von ihm mitgetheilten Gleichnisse begründet? Es bleibt abzuwarten, ob der Herr Verf. in der Deutung von 18, 23ff. in der dritten Abtheilung seines Werkes seine Erklärung festhält, welche ihn auf die nach unserer Ueberzeugung allein richtige Auffassung des Gleichnisses vom Schalksknechte hinleiten könnte; aber 22, 2 läßt die Erklärung den Verf. mehr noch als 13, 34 im Stich; die Bereitung des Hochzeitmahles hat in der Zeit, als Jesus das Gleichnis redete, doch nur dem ersten Anfange nach begonnen, und wenn das Himmelreich dem ganzen Gleichnisse wird „gleichgeworden sein", so ist das Ende aller Wege Gottes gekommen. Nicht im Gegensatz zu der Formel ὁμοία ἐστίν steht die Aoristform ὡμοιώϑη, sondern, wenn überhaupt, so doch nur zu ὁμοιωϑήσεται Matth. 25, 1, welches eine rein zukünftige Gestaltung des Himmelreiches bezeichnet, während die Aoristform dieses sagen will, daß das Himmelreich bereits den Proceß seiner Verwirklichung begonnen habe, dessen vollständiger Verlauf in dem Gleichnisse abgebildet wird; somit ist der Ausdruck wesentlich nicht verschieden von dem einfachen und alle Stadien der Entwicklung des Himmelreiches gleicherweise umfassenden Ausdrucke ὁμοία ἐστίν. — In dieselbe Kategorie der mehr nebensächlichen Ausstellungen möchte gehören die Betonung des doch sehr mangelhaft bezeugten καί in Luk. 18, 1, woraus Goebel den Sinn schöpft: in nicht parabolischer Rede habe Jesus Luk. 17 über seine Wiederkunft gesprochen, jetzt sage er seinen Jüngern **auch** ein **Gleichnis** über seine Wiederkunft. Die Beziehung der Parabel auf die Parusie ist nicht zu leugnen, aber sie ist nicht durch das καί des Anfanges, sondern theils durch den Zusammenhang, theils durch den Schlußsatz V. 8 zu begründen. Ferner die doch zu absprechende Art, in welcher Goebel beim Pharisäer und Zöllner die sinnlos sein sollende Lesart ἤ γὰρ ἐκεῖνος; mit ihrer unerträglich hart sein sollenden Erklärung: oder denn (besser: etwa, gar) jener? behandelt, u. dgl. m.

Mehr Gewicht legen wir auf die Einwände gegen die uns

verfehlt scheinende Auffassung einiger Gleichnisse im allgemeinen. Das erste, welches wir in Anspruch nehmen, ist Mark. 4, 26—29, nach Dav. Strauß „ein Ding ohne Hand und Fuß", recht verstanden ein wahres s. v. v. Cabinetstück. Nicht mit Unrecht weist Goebel „die im kirchlichen Gebrauche geläufige Auslegung" zurück, wonach es eine Anweisung für die Jünger sein soll, in ihrem zukünftigen Berufe geduldig auf die Frucht ihrer Verkündigung zu warten, die nicht ausbleiben werde. So gefaßt ist allerdings die Tendenz des Gleichnisses verkannt, mögen auch die Gründe, die Goebel dagegen geltend macht, nicht durchschlagend sein. Allein weniger noch ist des Herrn Verfassers eigene Auslegung zu billigen (S. 103). Nach ihm soll in dem Gleichnis dargestellt sein, „daß die Entwicklung des durch das reichsgründende . . . . Wirken Jesu in den gläubigen Hörern des Wortes gepflanzten neuen Lebensprincipes und seine fortschreitende Auswirkung bis hin zu einer dem Wesen des Gottesreiches völlig entsprechenden Lebensgestalt nicht von einer Machtwirkung Christi zu erwarten, sondern Aufgabe der sebsteigenen sittlichen Thätigkeit der gläubigen Hörer des Wortes sei." Von irgend einer Aufgabe, worauf doch Goebel den Ton legt, lesen wir nichts; nichts von einem δεῖ καρποφορεῖν, sondern einfach ἡ γῆ καρποφορεῖ, und das thut sie αὐτομάτη, d. h. selbstthätig, aber nicht kraft eigener sittlicher Anstrengung, sondern vulgär zu reden, „ganz von selbst" (vgl. Act. 12, 10), durch die Natur der Verhältnisse, sowol der Erde als des von ihr aufgenommenen Samens, und gerade der Ausdruck αὐτομάτη schließt alle eigene sittlich verantwortliche freie Thätigkeit aus. Wie in dem Gleichnisse dargestellt wird, daß eine von außen einwirkende Thätigkeit in den Proceß zwischen Saat und Ernte lediglich an den beiden Endpunkten dieses Processes stattfindet, während in der ganzen Zwischenzeit alles der Triebkraft des Samens und der Treibkraft der Erde überlassen ist, so ist eben dieses auch in der Deutung festzuhalten. Eine von außen einwirkende Thätigkeit kann und soll nur bei dem Verkündigen des Wortes und bei der aus dem Worte geborenen reifen Frucht stattfinden, der ganze Proceß des Wachsens und Reifens ist lediglich der Triebkraft des Wortes, der Triebkraft der em-

pfänglichen Herzen zu überlassen; das Wort würde nicht Gottes Wort, das Menschenherz würde nicht Menschenherz sein, wenn aus dem richtigen Säen des richtigen Samens in's richtige Herz nicht die richtige Frucht hervorkommen würde. Das *αὐτομάτη* mag eine Warnungstafel sein, daß hier nicht auf sittlich freie Aufgaben und Thätigkeiten reflectirt werden solle; die Tendenz des Gleichnisses liegt natürlich nicht in der Abweisung aller sittlich freien Thätigkeit des Menschen und in der Degradirung des Heilsprocesses zu einem nothwendigen Naturprocesse, aber sie liegt in dem Gegensatze zu aller Mache von außen her, wie wenn der Mensch das Wachsen der Saat auf seinem Acker durch Rupfen und Zupfen der Halme bewirken wollte. Dem Worte und dem Herzen ist alles Wachsen und Reifen zu überlassen; und die Saat wird wachsen, ob allmählich — das liegt trotz Goebel in dem *πρῶτον — εἶτεν — εἶτεν* —, ob langsam, genug, es wächst. Die Beruhigung der Jünger über die Zurückhaltung des Herrn, die Mahnung der Jünger zu gleicher Zurückhaltung und des wachstümlichen Charakters des Heiles eingedenk zu sein, das ist die Tendenz des Gleichnisses.

Ein eigentümliches Misverständnis beherrscht auch das Gleichnispaar vom verborgenen Schatze und von der köstlichen Perle (Matth. 13, 44 u. 45. 46). Mehr ein lapsus calami ist der S. 129 zweimal hervorgehobene Irrtum, daß der Schatz als ein verborgener gefunden werde und ein verborgener bleibe, selbst nachdem er gefunden sei. Der Text sagt, daß der Mensch, bevor er den Acker durch Kauf in seinen Besitz gebracht, den gefundenen Schatz verborgen, also auf's neue mit Erde bedeckt habe. Die Hauptsache jedoch ist das Verhältnis beider Gleichnisse zu einander. Goebel hält sie für völlig gleichbedeutend: in beiden werde die Schwierigkeit dargelegt, welche es für den Menschen habe, zur inneren Wahrnehmung des im Himmelreiche dargebotenen höchsten Gutes zu gelangen; nur mit dem Unterschiede, daß in dem ersten die Schwierigkeit als in der Natur des Gottesreiches, in dem zweiten als in der seitens des Menschen geforderten Vorbedingung liegend geschildert sei. Goebel verkennt es, daß beide Gleichnisse darin gleich sind, daß das Himmelreich gefunden

wird (*εὑρών* V. 44 u. 46), also nicht erarbeitet, nicht erworben werden kann; sie sind ferner darin gleich, daß das gefundene Himmelreich nur dann des Menschen Eigentum werden kann, wenn er es als einziges (höchstes) Gut umfaßt und daher *πάντα ὅσα ἔχει* (V. 44 u. 46; vgl. *πάντα ἀφῆκεν* 19, 27—30) dafür hingibt. Die Verschiedenheit der Gleichnisse liegt aber darin, daß im ersten das Himmelreich von einem Manne gefunden wird, ohne von demselben gesucht zu sein, in dem zweiten aber von dem Suchenden gefunden wird. Ein Widerspruch ist das nicht; denn auch in dem zweiten Gleichnis hat der Kaufmann nicht die eine köstliche Perle (das Himmelreich) gesucht, sondern schöne Perlen überhaupt, also wahre Lebensgüter, nicht zufrieden mit Schein und Flitter, und die eine köstliche Perle bietet sich ihm dar ungesucht. Beide Gleichnisse, die sich einander ergänzen, sind allgemein gültig; in dem ersten wird nur das ungesuchte Gegebenwerden des Himmelreiches, in dem zweiten das trotz des Gegebenwerdens doch unerläßliche Suchen und Verlangen — nicht nach dem Himmelreiche selbst, denn wer bewußterweise das Himmelreich selbst sucht, der hat's bereits gefunden, sondern — nach dem Besseren, nach wahren Gütern, in den Vordergrund gerückt. Allerdings ist dies Suchen unbewußterweise doch ein Suchen des Himmelreiches (du liebest es und weißt es nicht): denn der Kaufmann findet die schönen Perlen nicht, die er sucht; erst als er die eine köstliche gefunden, wird ihm alles in einem geschenkt.

Wir wenden uns zu Luk. 15. In sprachlicher Beziehung wüßten wir — von Kleinigkeiten abgesehen, wie z. B. V. 17, wo zu *ἐγὼ δέ* nicht *ὁ υἱός*, sondern *μίσθιος* [*ὧδε*] ergänzt wird, oder V. 24 die Erklärung von *νεκρός* und *ἀπολωλώς*, in welchen die ethische Beziehung geleugnet wird, oder V. 26 die Verkennung der Geringschätzung in dem *ἀπέλαβεν* u. s. w. — nichts zu erinnern. Die Deutung dagegen des zweiten Gleichnisses, vom verlorenen Groschen, trägt den Mangel, daß der Herr Verf., abgeschreckt durch viele Künste vieler Exegeten, dasselbe zu einer dem Inhalte nach durchaus mit dem ersten sich deckenden, damit aber auch zu einer recht matten und nichtssagenden Wiederholung des

ersten macht, wozu er die Berechtigung in dem ἤ am Anfange des zweiten Gleichnisses zu finden meint. Vor allem ist aber die Einheit, die Architectonik dieser die Krone aller Gleichnisse Jesu bildenden herrlichen Trilogie nicht erkannt; vielmehr wird die Unabhängigkeit des dritten Gleichnisses von den beiden ersteren — schwach genug gestützt auf das δὲ V. 11 — behauptet.

Veranlaßt ist unsere Trilogie durch den auf die Annahme Jesu der im keimenden Heilsbedürfnis und im Vertrauen zu der Liebe Jesu ihm sich nahenden Zöllner und Sünder gegründeten Jesum verdächtigenden Vorwurf der Pharisäer: „Dieser nimmt die Sünder an und isset mit ihnen.“ Zwei Momente kommen bei dem Murren der Gegner Jesu in Betracht: die Misdeutung der Handlungsweise Jesu und darum die falsche Herzensstellung der Gegner Jesu zu den Zöllnern und Sündern. Diesem doppelten Momente entsprechend ist der Zweck der Trilogie ein doppelter: Selbstverteidigung Jesu, damit die Nöthigung seiner Gegner zur Anerkennung, daß er gottgemäß gehandelt habe, und Zurechtstellung der Herzen seiner Gegner. Nicht Zurechtweisung mit dem Nebenbegriffe des abstoßenden Tadelns, sondern Zurechtstellung; denn nirgends im Neuen Testamente ist ein so heilandsmäßiger Versuch, die Pharisäer durch unbefangene Anerkennung ihrer Vorzüge und zugleich durch sie selbst tief überzeugende Beschämung für das Heil Gottes zu gewinnen, nirgends eine so weitherzige Offenbarung der Gnade, welche nicht nur die zum Heile sich wendenden Zöllner, sondern auch die vom Heile sich abwendenden Pharisäer will. Es ist offenbar, daß beide Zwecke voll und klar erst in dem dritten Gleichnisse erreicht werden; es handelt sich bei der Selbstverteidigung Jesu ja um das Annehmen der Zöllner und Sünder, welche zu Jesu gekommen sind; nicht in der ersten, nicht in der zweiten, erst in der dritten Parabel tritt ein Verlornes auf, das kommt und das angenommen wird. Auch die Gewinnung der Gegner wird in den beiden ersten Gleichnissen nur vorbereitet, theils durch die Analogie des Verhaltens der Freunde und Nachbarn in den Gleichnissen, theils durch das Vorbild der Engel Gottes in der Deutung derselben; erst in der dritten Parabel ringt Jesus um die Herzen der Gegner zur Ent-

scheidung, er zeichnet sie ihnen selbst vor Augen, so anerkennend, so milde, aber auch so frappant ähnlich und deshalb in ihrer ganzen Häßlichkeit, daß sie von dem Bilde ihrer selbst, dem älteren Sohne, sich abwenden und dem Vater Recht geben müssen. Endlich: erst in dem dritten Gleichnisse wird von Menschen, vom verlorenen Kinde geredet, und es wird die den kommenden und in seinem Kommen gedemütigten und reuigen Sohn aufnehmende Gnade des Vaters, und die den stolzen von Ferne stehenden Sohn aufsuchende Liebe des Vaters so geschildert, daß es keiner besonderen Deutung bedarf, um zu erkennen, daß gerade dies das treue Abbild des vorliegenden Falles ist; die in dem Vater geschilderte Liebe Gottes zu den Sündern und zu den Selbstgerechten ist in Jesu erschienen und thut sich kund in seinem Verhalten gegen die Zöllner wie gegen die Pharisäer. In dem Ganzen der Trilogie haben die beiden ersten Gleichnisse so in der That nur die Bedeutung der allmählichen Wegbahnung, der Vorbereitung und Einleitung; der Hauptnachdruck liegt auf dem dritten Gleichnisse.

In Betreff der beiden ersten Gleichnisse, die im besonderen nahe zusammengehören, hätte schon die zehnfache Steigerung des Affectionswerthes des Verlorenen, die sich im dritten Gleichnisse zu einer fünfzigfachen vollendet, mehr noch die Natur des Verlorenen, hier ein Schaf, dort ein Geldstück, vor allem aber die Analogie der gesamten Schriftanschauung, in der das Schaf niemals als äußerliches Werthobject des Hirten, sondern stets als Object der Hirtenliebe und Hirtentreue erscheint, davon zurückhalten sollen, den Inhalt beider Gleichnisse zu identificiren. Daß die Liebe zum Eigentume im ersten Gleichnisse als Motiv des Suchens nach dem Verlorenen gar nicht in Betracht komme, ist allerdings zu viel behauptet; aber sie kommt doch nur insoweit in Betracht, als ein Miethling, des die Schafe nicht eigen sind, auch nicht solche Liebe haben kann, wie der Hirte, welcher Eigentümer ist; sollte die Liebe zum Eigentume ganz zurücktreten, so würde eine größere Zahl von Schafen, es würde auch von dem Knechte des Hirten geredet worden sein. Aber auch nicht der objective oder affectionelle Geldwerth des Verlorenen kommt in Betracht; statt von hundert

Schafen würde Jesus von zwei Schafen geredet haben; gerade die Zahl von hundert Schafen ist einerseits groß genug, um den verhältnismäßigen Geldwerth des Verlorenen als unerheblich erscheinen zu lassen, klein genug, um Kenntnis des Einzelnen und damit die Sympathie des Hirten mit dem Verlorenen zu ermöglichen; — und diese Sympathie, die Barmherzigkeit des Hirten mit dem Verlorenen, das seinem sicheren Untergange entgegenläuft, ist das Motiv des Suchens im ersten Gleichnisse, worüber niemand ergreifender geredet hat als Luther. Die Barmherzigkeit mit dem Verlorenen ist auch der Grund der linden Behandlung des Gefundenen, ist der Inhalt der Freude des Finders und der Freude seiner Genossen, der Freude, daß ein Verlorenes vom Untergange gerettet ist.

Anders im zweiten Gleichnis. Von einer Sympathie, einer Barmherzigkeit zu dem Verlorenen kann bei einem Geldstücke natürlich keine Rede sein; der Werth desselben, der Affectionswerth bei einer so geringen Zahl von nur zehn Drachmen, die ein Weib, eine sparsame haushälterische Hausfrau, im Besitze hat, die sie gebrauchen und zu ihrem Auskommen verwenden muß, um diesen Werth handelt es sich hier allein. Das Motiv des Suchens ist nichts anderes, als das Nicht-Entbehren-Können des Verlorenen, und die Freude des Gefundenhabens ist die Freude, ihren Haushalt wieder in Ordnung zu sehen; die Mitfreude der Genossinen bezieht sich auf das Interesse des Weibes allein, und die Freude der Engel Gottes — hier, anders V. 7, persönlich genannt — ist die Freude an dem Reiche Gottes, das durch Gewinnung des Verlorenen erbaut wird. Daß auch im zweiten Gleichnisse die Thätigkeit Jesu dargestellt wird, nicht etwa die Thätigkeit des heiligen Geistes oder der Kirche, bedarf keiner Begründung; aber es ist von großem Belang, daß in diesem Gleichnisse das Bedürfnis der Verwerthung der Verlorenen für das Reich Gottes in den Vordergrund gerückt ist. Die Beziehung beider Gleichnisse auf die Selbstverteidigung Jesu ist eine doppelte auf Grund der conclusio a minori ad majus. Ist die Liebe des Hirten zu einem Schaf, die Werthschätzung des Weibes für die Drachme so selbstverständlich — daher die Frageform der

Parabeln —, wie viel weniger kann Jesu die Liebe zu einem verlorenen Menschen und die Werthschätzung desselben zum Vorwurf gemacht werden; und wiederum, ist das Suchen des Hirten und das Suchen des Weibes nicht zu tadeln, wie viel weniger das Annehmen des Verlorenen, wenn es wiederkommt.

Beides, die Barmherzigkeit zu dem Verlorenen in der ersten Parabel, und die Werthschätzung des Verlorenen im zweiten Gleichnisse, tritt im dritten Gleichnisse zusammen in Kraft; beides aber zur höchsten Vollendung gesteigert durch die Vaterliebe zu seinem Fleisch und Blut, durch den Werth der Menschenseele vor Gott. Die nicht seltene Einwendung gegen das dritte Gleichnis, daß darin eine völlige Wiederannahme des Sünders bei Gott nur auf Reue und Buße hin ohne alle Vermittlung Christi gelehrt werde, sie ist samt allen künstlichen Widerlegungen nur möglich durch Verkennung der Einheit der Trilogie und ihrer abschließenden Vollendung im dritten Gleichnisse. Gerade die in dem Verhalten des Vaters zu dem verlorenen Sohne dargestellte Liebe Gottes zu den wiederkehrenden Sündern hat sich ja in dem Verhalten Jesu zu den Zöllnern und Sündern geoffenbart, das die Pharisäer dem Herrn zum Vorwurf machen, es liegt eine heilige Vornehmheit Jesu darin, daß er in seiner Selbstverteidigung ohne nähere ausdrückliche Erklärung die Offenbarung der ewigen Vaterliebe Gottes in ihm darstellt; und wenn derselbe Vater gegen den stolzen zürnenden Sohn demütig liebend und überredend auftritt, so sollen die Pharisäer darin die Majestät der Demut Jesu gegen seine nörgelnden und verdächtigenden Feinde erkennen, die sie anerkennt und sie einladet zu heilskräftiger Mitfreude, daß das Verlorene gefunden ist, indem es zu Jesu kommt und von Jesu angenommen wird.

Ist es in dieser Trilogie mehr die Deutung der Parabeln, so ist es im folgenden Gleichnisse vom ungerechten Haushalter mehr die Erklärung, zu welcher wir uns einige Bemerkungen gestatten möchten. Es ist ja richtig, daß, während Kap. 15 die Pharisäer angeredet werden und die Jünger nebst den Zöllnern und Sündern Zeugen sind, hier V. 1 die Jünger Jesu die Angeredeten sind, während die Pharisäer V. 14 zuhören. Allein

deshalb V. 1 *πρὸς τοὺς μαθητάς* die Jünger als „vornehmlich bestehend aus Zöllnern und Sündern" zu erklären, ist trotz des dem Lukas eigentümlichen weiteren Sinnes, in welchem er von Jüngern Jesu spricht, nicht thunlich. Der sachliche Inhalt von Kap. 15 mag dem Lukas die Veranlassung gegeben haben, die Parabel hier anzureihen; der Vortrag derselben vor der gleichen Zuhörerschaft läßt sich aus dem Zugegensein von *μαθηταί* und *φαρισαῖοι* (V. 14) nicht erweisen. — Das Gleichnis stellt die *υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου* in Hinsicht auf kluge Verwendung des irdischen Gutes als Vorbild der *υἱοὶ τοῦ φωτός* hin. Die Weltkindschaft des *οἰκονόμος* ist von Goebel richtig gezeichnet, weniger die des reichen Mannes, noch weniger die der Schuldner. Allerdings bemerkt Goebel, daß der Hausherr die Absetzung des Verwalters keineswegs von der zu gebenden Rechenschaft abhängig mache, ohne jedoch zu erwähnen, daß dieser Zug bereits den Hausherrn als Kind dieser Welt genugsam charakterisire. Schon das ominöse *ἄνθρ. τις ἦν πλούσιος*, das bei Lukas immer (vgl. 12, 16; 16, 19, während das Prädicat 19, 2 als Nebenbemerkung beigefügt ist und z. B. 23, 50 trotz Matth. 27, 57 fehlt) den Nebenbegriff des abgöttischen Mammondienstes hat, hätte darauf hinleiten müssen, noch mehr das *ἐπαινεῖν* V. 8, das an der betrügerischen Schlauheit trotz ihrer sittlichen Verwerflichkeit und des dadurch herbeigeführten Vermögensverlustes ein inneres Wohlgefallen bekundet. Die Schuldner nimmt Goebel sogar in Schutz; das Unrecht, das durch die Fälschung der Scheine begangen werde, sei nicht Sache der Schuldner, sondern Misbrauch der Vollmachten des Verwalters. Als ob ehrliche Leute sich zu eigenhändiger Fälschung ihres Schuldscheines würden hergegeben haben; und was hat denn die Verschiedenheit des Erlasses — bei dem einen werden 100 Bat Oel auf 50, bei dem anderen 100 Kor Weizen auf 80 reducirt — anders zu bedeuten, als daß der Verwalter seine Leute kennt und genau weiß, wie viel Betrug er dem Gewissen des Einzelnen zumuthen darf; dadurch aber hat er beide nach dem Maße ihrer sittlichen Disposition zu Genossen seines Betruges gemacht und sie sind nun auch nach seiner Entlassung in seiner Hand. Die Meinung Goebels, daß der Verwalter sich das An-

sehen gebe, ganz nach Gunst und persönlichem Belieben zu handeln und dadurch (?) das Gefühl der Verpflichtung gegen seine Person bei den Schuldnern zu stärken trachte, ist nicht stichhaltig; statt des Gefühls der Verpflichtung würde er vielmehr Eifersucht und Haß bei dem minder Bevorzugten erregt haben. In der Deutung des Gleichnisses beschränkt sich Goebel durchaus auf den allgemeinen in V. 9 ausgesprochenen Gedanken Jesu und weist jede Deutung des reichen Mannes ab; es ist nicht erwogen, daß der *οἰκονόμος* in seiner Klugheit den Jüngern Jesu gar kein Vorbild würde geben können, wenn sein Verhältnis zu dem ihm zur Verwaltung übergebenen Gute ein anderes wäre, als das der Jünger zu dem „Mammon der Ungerechtigkeit", d. h. beide haben die Verwaltung des irdischen Gutes, die ein „Hausherr" ihnen anvertraut hat. Eine Nöthigung, dann auch für die Klage gegen den Verwalter eine Deutung zu suchen, liegt in der That nicht vor. Freilich die Deutung des Hausherrn auf Gott — die u. E. einzig richtige — kann Goebel nicht gebrauchen, weil er V. 9 *φίλους* auf Gott deutet; und um dieser seltsamen Deutung willen mußte auf jene verzichtet werden. *Φίλοι* gleich Gott zu setzen, ist ein Misgriff; die Behauptung Goebels, der Plural sei doch jedenfalls ein Plural der Gattung, bei welchem ebenso gut an einen wie an mehrere gedacht sein könne, ist mehr als zweifelhaft, und das Citat Matth. 2, 20 ohne alle Beweiskraft. Darin aber hat Goebel Recht, daß die gewöhnliche Erklärung, man solle unter den Menschen mit dem Mammon sich Freunde gewinnen, in mehrfacher Beziehung sich durchaus nicht halten läßt, aber warum er die Deutung von der Engel Freundschaft (nach Ewald und Meyer) verwirft, ist nicht erfindlich, besonders unter Vergleichung von Matth. 13, 41 ff. 49 ff. —

Große Schwierigkeit, um auch noch das Gleichnis vom reichen Manne Luk. 16, 19 ff. zu erwähnen, wird stets die Darstellung der Gerechtigkeit der Vergeltung, die dem reichen Manne und dem Lazarus im Hades zu Theil wird, in ihrem Verhältnisse zu dem diesseitigen Leben beider dem Exegeten bereiten. Die Strafwürdigkeit des reichen Mannes wird ja mehr durch das illustrirt, was über sein irdisches Leben nicht zu sagen ist, als durch die

positiven Angaben darüber; und die des Empfanges ewigen Trostes würdige Gesinnung des Lazarus wird nur angedeutet durch seinen Namen. Wir halten das nicht für einen Mangel, es ist besonders die so gehaltene Charakterisirung des Reichen eine wesentliche Schönheit, wir möchten sagen: Duftigkeit der Parabel. In der Scene im Hades wird dem Reichen zu Gemüthe geführt, daß er keinen Anspruch auf eine Linderung seiner Qual habe; die Pointe der jenseitigen Beweisführung kann in nichts anderem liegen, als in dem Ausdruck: *ἀπέλαβες τὰ ἀγαθά σου ἐν τῇ ζωῇ σου καὶ Λάζαρος ὁμοίως τὰ κακά*; und sie liegt wiederum nur dann darin, wenn das *τὰ ἀγ. σου* betont und das Fehlen des Pronomens bei *τὰ κακά* genau beachtet wird. Wird jene Betonung verweigert, wie von Goebel geschieht, und dieses Fehlen übersehen, wie Goebel thut, so bleibt nur die Erklärung, die Goebel gibt: „Du hast das gute Theil deines Schicksales in deinem Leben empfangen, Lazarus hat in seinem Leben das schlimme Theil seines Schicksales empfangen"; aber das heißt dann wieder nichts anderes, als: die Leiden hienieden als solche berechtigen zur ewigen Freude, die Freuden hienieden als solche erben ewige Pein, — und damit ist jede sittliche Vergeltung gründlich beseitigt. Goebel fühlt dies; er sucht (S. 293) dem zu entgehen, indem er für die Person des Reichen die Sittlichkeit der Vergeltung dadurch zu retten unternimmt, daß er die selbstsüchtige Unbarmherzigkeit desselben gegen das Elend des Lazarus hervorhebt und behauptet, daß die ablehnende Antwort V. 25 jeder treffenden und überführenden Kraft ermangeln würde, wenn der Reiche es sich in seinem Leben hätte angelegen sein lassen, von seinem vormaligen Ueberfluß des Bettlers Elend zu lindern und zu pflegen. Allein das würde nach Goebels Erklärung des *τὰ ἀγαθά σου* doch nur insofern zutreffen, als die Worte *καὶ Λ. τὰ κακά* durch die Barmherzigkeit des Reichen eine Linderung, also auch die Seligkeit des Lazarus im Hades eine Beschränkung hätte erfahren müssen; auf das *ἀπέλαβες τὰ ἀγαθά σου — σὺ δὲ ὀδυνᾶσαι* würde es keinen Einfluß haben. Oder hätte etwa der Reiche das gute Theil seines Schicksales in seinem Leben nicht empfangen, wenn er gegen Lazarus Barmherzigkeit geübt hätte? Macht das Ueben der Barm-

herzigkeit das gute Theil unseres Lebens nicht gut? Ueberdies legt Goebels Deutung statt auf die Charakteristik des Reichen V. 19, auf sein Verhalten zu Lazarus, im besonderen auf die Worte V. 21: *ἀλλὰ καὶ οἱ κύνες κτλ.* einen ungebürlichen Nachdruck, und die Tendenz der ganzen Parabel läuft nach Goebel — durchaus schief — auf eine Empfehlung der Barmherzigkeit gegen die Armen hinaus. Zum richtigen Verständnis ist vielmehr vor allem festzuhalten, daß wir es in der Person des Reichen mit einem sadducäischen Lebemann zu thun haben; V. 19 trägt die ganze Ausführung der Parabel, V. 21 hat nur den Werth einer Illustration nach einer bestimmten Seite hin; nach V. 19, nicht nach V. 21, ist auch V. 25 zu verstehen, und man wird eben nicht daran vorbei kommen können, in V. 25 das Pronomen *σου* bei *τὰ ἀγαθά* und das Fehlen des Pronomens bei *τὰ κακά* gebürend zu beachten. —

Die Abweichung von der Auffassung des Herrn Verfassers, die wir haben notiren müssen, möge als Beweis gelten, mit welch regem Interesse wir den Ausführungen desselben gefolgt sind. Vielleicht kann sie der Herr Verfasser für eine zweite Auflage, die der tüchtigen Arbeit nicht fehlen wird, verwerthen, mag die Verwerthung auch nur in der Anregung zu erneuerter Erwägung bestehen. Es ist, soweit uns bekannt, die erste Publication Goebels; im großen und ganzen ist's ein glücklicher Wurf; trotz der Abneigung weiterer theologischer Kreise gegen ernste, wissenschaftliche exegetische Studien, wird es vielen wie dem Referenten ergehen, daß sie mit steigender Freude sich an der Solidität und Nüchternheit der Arbeit, an dem echt evangelischen Sinne des Herrn Verfassers, von welchem das ganze Buch getragen ist, erquicken und mit Verlangen dem Abschlusse des Werkes entgegensehen.

Barmen. Achelis.

2.

Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft, mit besonderer Rücksicht auf Schöpfungsgeschichte. Von **D. O. Zöckler,** ord. Professor der Theologie zu Greifswald. Erste Abtheilung: Von den Anfängen der christlichen Kirche bis auf Newton und Leibnitz. Zweite Abtheilung: Von Newton und Leibnitz bis zur Gegenwart. Verlag von C. Bertelsmann. Gütersloh 1877/79. 778 u. 835 S. 8°.

„Mit besonderer Rücksicht auf Schöpfungsgeschichte“: Der Entwicklungsgang der Auslegungsgeschichte der mosaischen Schöpfungsurkunde ist als leitender Faden zur Aufreihung der Beobachtungen über Fort- und Rückschritt der Wechselwirkung zwischen Theologie und Naturerkenntnis benützt worden. Es gilt dem Verfasser, diese Wechselwirkung mit objectiver geschichtlicher Treue und frei von Einseitigkeit darzustellen und darum ebensowohl die fördernden wie die hemmenden Einwirkungen der Theologie auf die Naturwissenschaft hervorzuheben. Er will die „unverbesserlichen Dogmatiker“ und „hartgesottenen Wahrheitsfeinde“ des einen wie des anderen Heerlagers an den Pranger geschichtlicher Erforschung stellen und mit den sie beschämenden Trägern einer von Klarheit zu Klarheit fortschreitenden wissenschaftlichen Erkenntnis confrontiren.

Nur die christliche Theologie hat er im Auge, ohne ihre Vorbedingungen im Geistesleben der nicht christlichen Welt auszuschließen, und die christliche Theologie weiß er als eine von Haus aus naturfreundliche, von den Fortschritten wissenschaftlicher Naturerkenntnis nicht Schädigung, sondern nur Förderung erwartende geistige Macht, die, sofern und soweit sie jenen Fortschritten etwa hemmend oder verfolgend entgegentritt, dies nicht kraft ihres eigenen Wesens und Strebens, sondern infolge fremder Einflüsse und zeitweiliger Verdunklungen ihres eigentümlichen Geisteslebens gethan hat oder noch thut. Er weiß die christliche Religion von allen

als die einzige, welche durch ihren culturfördernden Einfluß überhaupt die Entwicklung auch der Wissenschaften befördert hat. Der Gedanke, einen orientirenden Gesamtüberblick über die naturtheologischen Ideen und Bestrebungen innerhalb der Kirche von der Hexaëmeron-Exegese aus zu geben, in der bisherigen Literatur nur in der Abhandlung („Deutschland", Jahrg. 1872, S. 191—287) von W. Hoffmann: „Die biblische Schöpfungsurkunde in ihrer Auslegung" bis zum Schlusse des Mittelalters vertreten, gelangt in dem vorliegenden Werke so zur Ausführung, daß die Genesisexegese, die historische Skizze der Auslegung von Gen. 1—3 oder jelegentlich 1—11 den speciellen Theil bildet, der von einer allgemeiner gehaltenen Charakteristik der jeweilig vorherrschenden naturheologischen Methoden und Systeme eingeleitet wird.

Ueber das Wesen und Werden der christlichen Naturanschauung erichtet uns das erste Buch. Ihre Grundlage ruht im Alten Testament. Die poetische Literatur bezeugt die hervorragendste Begabung des alttestamentlichen Bundesvolkes zu religiös geweihtem Naturverständnisse. Aber auch die Propheten sind Meister im Ernnen des symbolischen Tiefsinnes lebloser wie belebter Naturbjecte. Die lebensvolle Innigkeit und herzerschütternde Kraft ihrer Bildersprache wird selbst von Homers Naturgleichnissen nicht ericht. Er weiß die von außen angeschaute Natur lebensfrisch abubilden, sie dringen in's innerste Wesen der Naturerscheinungen n und heben überall deren abbildliche Beziehung zum höchsten Urell hervor. Auch in dem mosaischen Gesetz weht ein natureundlicher Geist. Die Thierwelt erscheint ihm als ein Sitteniegel für das menschliche Handeln, aber auch als eine natürliche enossenschaft, die er theils zu scheuen theils zu schonen hat.

Für diesen innig naturfreundlichen Grundzug mag sowohl die triarchalische Vergangenheit als der landschaftliche Schauplatz der ntwicklung Israels aus einer Hirtenfamilie zu einem großen olk mit in Anschlag gebracht werden; aber erklärt wird er nur rch den monotheistischen Charakter der Naturanschauung des lten Testamentes. Es ist der Parallelismus des Schöpfers und r Schöpfung, der alles durchdringt.

Diese gleich gottinnige wie naturfrische und geistig freie Welt-

ansicht verleugnet sich nun auch nicht in dem doppelten Schöpfungsbericht, dem elohistischen, welcher von der Erschaffung des Weltstoffes synthetisch zu der des Menschen emporsteigt (Gen. 1, 1 bis 2, 4) und dem jahvistischen, welcher vom Menschen als Ziel ausgehend analytisch den ersten zu ergänzen und mit den Anfängen der Heilsgeschichte specieller in Beziehung zu setzen sucht (Gen. 2, 4—25. Die Schöpferthätigkeit Gottes umfaßt „Himmel und Erde" und zwar sie zunächst als chaotisch gährenden und von Finsternis verhüllten materiellen Rohstoff, dem erst nach und nach in einer zum Menschen als gottbildlichem Haupt der Geschöpfe stetig aufsteigenden Naturfolge schöpferischer Acte die einzelnen elementaren Gebilde und organischen Existenzen gleichsam abgerungen werden.

Die neutestamentliche Ausbildung ist nicht eine extensive Weiterbildung, sondern eine Vertiefung, Verinnerlichung. In diesem Geschäfte lebt und webt Jesu messianisches Lehrwirken. Am reichsten entfaltet und am wirksamsten fortgebildet erscheint das naturtheologische Moment in den Schriften des Apostels Paulus und der des Verfassers des Briefes an die Hebräer. Der Kreis der Gleichnisse erweitert sich. Deutlicher hervorgekehrt und bestimmter ausgestaltet wird das im Alten Testament nur erst leise angedeutete trinitarische Moment im Schöpfungsacte.

Diese christliche Naturansicht ist wesentlich verschieden von der antik-heidnischen. Dem Stoiker erscheint die Weltentstehung als ein ewiger und nothwendiger Entwicklungsproceß. Dem Platoniker ist sie ein nicht weiter erklärbarer, einmal in Gang gekommener Gestaltungsproceß. Für beide, wie auch für die Aristoteliker und die Epikuräer ist die Materie von Ewigkeit her da.

Nicht minder verschieden von der des hellenistischen Judentums, insbesondere Philo's. Sein Dogma von der zeitlosen Schöpfung, die er als einen wie mit einem Schlage erfolgten Act denkt, spielt in der alten Kirche eine fast dominirende Rolle. Clemens, Origenes und Augustin sind seine Anhänger. Unter diesem Banne theils jüdischer theils heidnischer Vorstellungen bleibt die christliche Naturansicht bis zur Reformation, und zwar ist es bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts der Philonismus und sodann der Aristotelis-

mus, der sie beherrscht. Dann beginnt der Emancipationskampf 1492—1675. Es folgt ein Stillstand 1675—1781, darauf die moderne Zeit mit ihrer Bewältigung der Naturkräfte und endlich die Gegenwart mit ihrer Darwinischen Controverse. Diese Perioden bilden den Inhalt der folgenden 6 Bücher.

Die Kirchenväter sind ungeachtet ihrer Weltflucht nicht blind gewesen gegen die Schönheit der Natur. Selbst die Anachoreten und die Mönche zeigen viel mehr Natursinnigkeit als Naturfeindlichkeit. Aber der unglückliche Einfluß des Hellenismus auf ihre Natursymbolik und Allegoristik macht sich frühe geltend und wird durch Origenes gleichsam legalisirt. Ihre Teleologie, die von der planvollen Leitung des Naturganzen aus gegen den Atheismus polemisirt, ist nicht frei von anthropomorphistischen Schranken. Ihre Kosmologie, die nur nach der Weltursache an sich, nicht nach der intelligenten fragt, kommt, sobald sie auf besondere Gebiete der kosmischen Erscheinungswelt eingeht, durch mangelhafte Kenntnis und durch Abhängigkeit mehr vom heidnisch-classischen Altertum als von jüdischen Vorstellungen zu allerlei Ungereimtheiten. Ihre Kosmogonie, welche im historischen Interesse nach den ersten Anfängen der Weltentwicklung fragt, ignorirt den naturgesetzlichen Zusammenhang der einzelnen Schöpfungsacte und schwankt zwischen dem Homochronismus (*κοινῇ* Sir. 18, 1) und der Geschichtlichkeit der Tage als wirklicher Zeiträume.

Die Hexaëmeron-Exegese der alten Kirche entwickelt in der vororigenistischen Zeit das Schöpfungsdogma im Gegensatz zur Emanation und zum Dualismus. Die alexandrinische Schule führt die Präexistenzlehre, die zeitlose Schöpfung des Universums und den homochronistischen Anfang der gegenwärtigen Welt ein. Die syrische Schule nimmt die Tage als 24stündige Zeiträume, setzt die Erschaffung genau in den Frühlingsanfang und sieht die Sonne als eine Concentration des am ersten Tage geschaffenen Urlichtes an, so daß sie am 4. Schöpfungstage nicht erst entstand, sondern nur aufgieng. Die Auffassung des Sechstagewerkes als einer rückwärts gekehrten Prophetie datirt nicht erst von Kurtz und Hugh Miller, sondern schon von Chrysostomus und Severianus.

Basilius der Große denkt bei dem *κοινῇ* nur an den Welt-

stoff, nicht an die Entfaltung des *κόσμος*, und Gregor von Nyssa versteht es nur im räumlich quantitativen Sinne: *συλλήβδην*. Die monophysitischen Exegeten behaupten die Erschaffung der einzelnen Weltdinge in wohlgeordneter zeitlicher Folge. Nach Pseudodionys steigt diese Ordnung aber vom vollkommensten bis zu den elementarsten Weltwesen herab. Bei Joh. Philoponus findet sich sogar der Gedanke einer gradatio ad majus animalischer Organisation bis zum Menschen. Joh. von Damascus schließt die ältere griechische Tradition ab. Im Abendlande sind Augustins ausführliche Erläuterungen des Sechstagewerkes der einflußreichste gemeinsame Ausgangspunkt aller kosmogonischen Speculation der Folgezeit. Er denkt die Erschaffung der Weltdinge nicht in zeitlicher sondern in logischer Ordnung, führt aber seine berühmte Formel, daß die Welt zwar mit aber nicht in der Zeit geworden sei, nicht streng durch. Die Insecten läßt er nur indirect oder potentiell erschaffen, factisch durch Urzeugung entstanden sein. Gregor der Große bezieht das *κοινῇ* nur auf die Substanz, nicht auf die Gestalt der Dinge. Der irländische Augustin versteht unter den sechs Tagen nicht einen Wechsel der Zeiten, sondern eine Wechselfolge der Werke. Auch poetische Bearbeitungen der Schöpfungsgeschichte sind zu registriren. Selbst evolutionistische Anklänge finden sich in der patristischen Literatur. Nur nicht eine Entwicklung ohne Gottes Schöpferwillen. Nur keine mechanische Naturerklärung. Aber die Annahme der Mitwirkung natürlicher Potenzen, secundärer Principien findet sich mehrfach.

Im Mittelalter kann man 3 Hauptepochen der Entwicklung unterscheiden: die Zeit des früheren oder roheren Mittelalters, die der vollen Entfaltung der eigentümlichen Blüten mittelaltrigen Geisteslebens und die des Reifens seiner Früchte bei gleichzeitigem Verfall und Absterbeprocesse.

Die kirchliche, insbesondere mönchische und mystische Frömmigkeit des Mittelalters ist durchaus naturfreundlich. Mit Vorliebe sammeln beschauliche Mönchsschriftsteller geistliche Deutungen der in der Schrift erwähnten Naturgegenstände. Aber der Stand des Naturwissens selbst ist ein tief gesunkener, und wird dasselbe überdem durch kirchliche und mönchische Maßregeln beeinträchtigt. Dabei

ist es bedeutsam, daß die Verbote des Naturstudiums derselben Periode der mittleren Kirchengeschichte angehören wie die Bibelverbote (1199—1408). Beide Symptome desselben Entartungszustandes der Kirche, der das Forschen im Buche der Natur so verdächtig erschien wie das Forschen im Buche der Offenbarung. Dennoch fehlt es nicht an praktischen Vorboten der exacten Naturforschung neuerer Zeit, unter denen sowohl durch die inductive Methode, der er sich nähert, als auch durch die manigfachsten richtigen Ergebnisse des Forschens Albertus Magnus hervorragt. Der gewaltige Einfluß des Aristotelismus hat 3 Entwicklungsphasen: im sog. vorscholastischen Zeitalter (750—1100) war er ein mehr nur unbewußter; in der Blüteperiode der christlichen Philosophie (1100—1300) tritt er in's Stadium seines vollen Selbstbewußtseins, in der Schlußperiode verfällt er.

Die mittelalterige Hexaëmeron-Exegese findet sich bei den Orientalen vorherrschend in schöpfungsgeschichtlichen Einleitungen weltgeschichtlicher Compendien. Die Kosmogonie im Abendlande im Karolingerzeitalter tritt nur in Auslegungen excerpirenden Charakters auf. Die kosmogonische Speculation der Mystiker steht unter dem Einfluß von Augustin und Beda, nicht ohne eine gewisse Selbstständigkeit in Conceptionen und in dem jurare ad verba magistri. Die dogmatisch-scholastischen Kosmogonien, mehr von verstandesmäßigem als erbaulichem Interesse, eröffnet der Sentenzenmeister Petrus Lombardus, die historisch-scholastischen vertritt nicht minder einflußreich der Historienmeister Petrus Comestor. Von außerchristlichen Einflüssen hat nur die Religions- und Naturphilosophie der morgenländischen und spanischen Araber positive Berührungspunkte: die geschaffene Welt ist wie die Rede des Sprechers, nicht ein Theil von seinem Leibe, sondern eine Ausstrahlung. Wenn er schweigt, hört die Existenz der Rede auf. Dieser Erguß ist nicht naturnothwendig, sondern geschah aus freiem Willen. Averroës, der große spanische Aristoteles-Commentator, substituirt dem freien „ersten Beweger" eine in der Natur gehaltene und an ihre Gesetze gebundene unpersönliche Urkraft. Unter den scholastisch-dogmatischen und antischolastischen Creationstheorien bis zum Ausgang des Mittelalters nennen wir diejenige von Albertus mit ihren

4 coaequaeva Gen. 1, 1 (Urmaterie, Zeit, Himmel, Engelwelt), ihren guten Gründen für die Kugelgestalt der Erde, ihrer Kenntnis der größeren Sonnennähe im Winter als im Sommer und ihrer Betonung des wirklichen Zeitcharakters der Schöpfungstage, diejenige von Raymund von Sabunde und die von Nicolaus von Cusa. Auch im Rahmen größerer kosmographischer Naturspiegel oder Weltbilder erscheint die Schöpfungsgeschichte mitverarbeitet. Die rabbinisch-exegetische Tradition macht vor allen Nicolaus de Lyra († 1340) der Genesis-Auslegung dienstbar; Angelomus von Luxeuil eröffnet mit seinem Proömium von 45 Hexametern zum Genesiscommentar die poetischen Kosmogonien des Mittelalters. Gewisse Anklänge der kosmogonischen Ansichten des Mittelalters an die moderne „Entwicklungslehre" knüpfen sich an dreierlei Stellen des biblischen Textes: Gen. 1, 24; 1, 20 (den scheinbaren Wasserursprung der Vögel) und Gen. 1, 26 u. 2, 7. Nach Scotus Erigena enthält die Erde die schlummernden Lebenskräfte der irdischen Existenzen, die das Schöpferwort Gottes nur hervorrufe, und das Wasser ebenso potentiell oder causal das Leben der Fische und Vögel. Mirandula sucht Zwischenglieder zwischen Thier und Menschen, denkt aber dabei mehr an intelligente Hausthiere, Pferde, Hunde ꝛc. als an Affen. Die ideale gradatio ad majus ist ein Gemeingut aller christlich-aristotelischen Denker des Mittelalters, und nur so ist auch Mirandula's Suchen nach einem medium inter hominem et brutum zu verstehen.

Die reformatorische Periode ist die Zeit des Emancipationskampfes bis zu ihrem Siege unter Newton 1492—1675. Kirchliche Reformation und Naturforschung sind das jüngere Zwillingsgeschwisterpaar des Humanismus. Nicht mehr apriorisch speculirend, sondern durch Deduction wird das Naturerkennen gewonnen. Dem Zeitalter der geographischen Entdeckungen folgen die kopernikanischen Reformen auf uranologischem Gebiete, die durch das Zeitalter der Erfindungen, 1600—1620, des Fernrohres und des Mikroskopes glänzend bestätigt werden, die dann später sowol in Einrichtung als in Anwendung weiter vervollkommnet werden. Die ganze reformatorische Periode zerfällt in zwei innerlich eng verknüpfte und inhaltlich gleichartige Unterperioden oder Epochen von nicht ganz

gleicher Länge, deren ungefähren Scheidepunkt das Jahr 1600 bildet. Der Feind des naturwissenschaftlichen Fortschrittes war nicht die kirchliche Orthodoxie — ein einheitlich orthodoxes Kirchentum gab es im Geburts- und frühsten Kindheitsstadium der Naturwissenschaft überhaupt nicht mehr —, sondern der Aristotelismus. Giordano Bruno war nicht nur Anhänger der kopernikanischen Ueberzeugung, sondern so freigeistig und frivol antikirchlich, daß die Anklage, er sei ein Gotteslästerer, nicht unberechtigt war. Thomas Campanella fiel als republikanisch-communistischer Agitator in Haft. Dagegen wurde der Carmeliter Paul Anton Foscarini um seiner heliocentrischen Weltansicht verurtheilt. Galilei läßt sich durch die Bedrohung mit der Folter einen Widerruf erpressen. Kepler verlor seine Lehrerstellung in Graz als Protestant, wurde aber in Tübingen angefochten als Copernikaner. Cartesius wagte sein Werk „Le monde“ mit seiner Wirbeltheorie aus Furcht vor der Curie nicht zu veröffentlichen. Aber auch ein Baco, der begeisterte Lobredner des Experimentes und der Induction, verspottete magnetische und elektrische Experimente. Es war die bisherige Tradition, welche sich der heliocentrischen Weltauffassung, dem Antipodenursprung in der Lehrweise La Peyrere's, den physikalischen und den physiologischen Forschungen abwehrend entgegenstellte. Selbst gefördert worden sind alle Gebiete der naturwissenschaftlichen Erkenntnis durch kirchlich-theologische Einflüsse. Auch die biblische Natur- und Erdkunde hat ihre Bearbeiter gefunden.

Das fromme Naturgefühl stirbt nicht aus. Die sinnige Naturmystik entfaltet sich vielmehr zu einer wachsenden Manigfaltigkeit ihrer Formen. Die verschiedenen kirchlichen Gemeinschaften wetteifern darin, der andächtigen Erkenntnis Gottes aus den Wundern seiner Schöpfung einen innigen und zugleich wissenschaftlich wahren Ausdruck zu geben. Daneben besteht wenigstens in der reformirten Kirche auch die propädeutische Naturtheologie, welche das Naturgebiet als eine Vorstufe der biblischen Erkenntnis von Gott und göttlichen Dingen auffaßt. Geocentrisch sind alle Confessionen. Auch in der Kosmogonie ist ihre Physiognomie gleichartig. Nur die socianische Sekte setzt an die Stelle der Schöpfung aus nichts diejenige aus schon vorhandener Materie.

Die Hexaëmeron-Exegese der vortridentinischen Katholiken war sehr frei und fast emanatistisch. Durch's Tridentinum wurde sie bestimmter fixirt, findet aber auch nachher fleißige Bearbeiter. Luther begründet die schöpfungs- und paradiesesgeschichtliche Lehrtradition seiner Kirche, überwindet den Spiritualismus und das phantastisch willkürliche Allegorisiren der bisherigen Auslegungsweise, gibt aber doch auch wieder Proben von seiner Befangenheit in unwissenschaftlichen Zeitvorstellungen. Das naturgesetzlich Unvermittelte des göttlichen Schaffens bei jedem Hauptfortschritte der Schöpfung erhält bei ihm wie bei Melanchthon und seinen theologischen Zeitgenossen den Ton. Die lutherischen Dogmatiker vollends beschränken sich nur fast auf dogmatische Bearbeitungen des Stoffes. In der reformirten Kirche wird die Schöpfungsgeschichte seit Ende des 16. Jahrhunderts eingehender und wissenschaftlich wie praktisch gehaltvoller (Danäus, Zanchius, Hottinger u. a.) behandelt als im anhebenden Reformationszeitalter. Die Socinianer behaupten die Schöpfung aus präexistenter Materie (Weisheit 11, 18 u. Hebr. 11, 3) und unter den Mystikern nimmt Böhme die idealen Urbilder als das Prius an. Von Berührungen mit darwinistischen Ideen kann bei Danäus' Annahme einer gewissen selbständigen Lebenskraft der Erde, vermittelst deren sie Gewächs- und Thierreich producirt habe, aber nur im Dienste Gottes, noch mehr bei Hale's Behauptung der Erschaffung nur der species primitivae et radicales, aus denen sich die anderen allmählich gebildet hätten, der aber dabei ein kaltblütiger Hexenverbrenner und Antikopernikaner war und in allem einen Beweis für Gottes Größe und Weisheit sah, geredet werden.

Die Leibnitz-Newton'sche Epoche war der Pflege der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft sehr günstig. Spener, Wesley, Swedenborg sind der Naturkunde durchaus freundlich, und Leibnitz und Newton vertreten die umfassendste teleologische Weltansicht. Von Newton bis Kant wird das Naturwissen mehr durchgearbeitet als schöpferisch weitergebildet, und hiebei mehr rechnend als reflectirend verfahren. Es gibt gläubige Naturforscher geistlichen und nichtgeistlichen Standes; aber auch einseitigen Dogmatismus bei Theologen wie bei Naturforschern. Nicht das kirch-

lich-orthodoxe Interesse, sondern das zähe Hangen am alten, eingewurzelte Schuldoctrinen sind es, die den neuen Erkenntnissen hindernd in den Weg treten; und die Männer der Naturwissenschaft stehen den Theologen an in ihrer Art wissensfeindlichem Skepticismus keineswegs nach. Mit dem Sieg der heliocentrischen Anschauung findet die Annahme einer Vielheit bewohnter Welten überraschend schnellen Boden. Die Vertreter derselben, die Pluralisten, verteidigen zugleich die Engel- und Geisterlehre der h. Schrift, und selbst den Wundern gegenüber stehen die Naturforscher überwiegend freundlich zu den theologischen Behauptungen. Nur David Hume bestreitet sie. Die Bronto-, Astro- rc. Theologien müssen als Geschmacksverirrung bezeichnet werden. Glücklicher operiren die praktisch-erbaulichen Physicotheologien, und noch unvergessener sind die poetischen Versuche im physico-theologischen Interesse. Mentzer: „O daß ich tausend Zungen hätte“. Gellert: „Wenn ich, o Schöpfer, deine Macht“. Die Schöpfungsgeschichte behält ihre früher geübte Anziehungskraft. Besonders handelt es sich jetzt um die Arche und sodann um die Sintflut selbst, ob universell oder nur partiell.

In der Auffassung der Kosmogonie selbst theilen die orthodoxen Cartesianer mit dem Cartesius den Grundgedanken, wonach nur die „erste Schöpfung“ als Gottes unmittelbares Werk, die creatio secunda aber als Wirkung naturnothwendiger mechanischer Vorgänge zu gelten hat. Burnets Theorie der Erde nimmt eine vorsintflutliche Erde ohne Berge und Meere an und erwartet ein Weltende durch Weltbrand. In dem mosaischen Bericht über Paradies und Sündenfall sieht er orientalische Mythen mit einem moralischen Kern. Der Einfluß des Newtonianismus beginnt in Whiston und den Kometomanen. Woodward und Scheuchzer unternehmen es, eine Rechtfertigung der die heutige Erdbeschaffenheit auf die noachische Flut zurückführenden Hypothese mit den Thatsachen der Geologie und der Petrefactenkunde zu liefern. Gegen diesen Diluvialismus erheben sich in Leibnitz und Kant u. a. Kritiker, ohne daß derselbe völlig seine Vertreter verliert. Frau von Guyon, Hamann, Oetinger und Swedenborg geben theosophisch-mystische Darstellungen, Richard Blackmore u. a. poetische der

Schöpfungsgeschichte. Aber auch die destructive Kritik beginnt, sie zu allegorisiren und zu mythificiren. Herders „Aelteste Urkunde des Menschengeschlechtes" resumirt kritisch und schließt die diluvialistischen Kosmogonien ab. Der Benedictiner Calmet nimmt ein nur gattungsweises Erschaffensein der Thiere an und wird als wirklicher Vorläufer des Darwinismus in Anspruch genommen.

Die Herschel-Kant-Lavoisier'sche Epoche, welche 1781 anhebt, ist reich an theoretischen wie an praktischen Fortschritten der Naturerkenntnis, zu deren wichtigsten das Mayer-Joule'sche Grundgesetz der Wärmemechanik, die allerdings zur Zeit noch hypothetische Mayer-Helmholtz'sche mechanische Wärmetheorie gehört. Der religiöse Grundcharakter mag zur Bezeichnung derselben als einer Zeit des Abfalles berechtigen, aber sie ist zugleich die Zeit einer hoffnungsvollen Aussaat (Mission). Es gibt einen Köhlerunglauben, der dem Köhlerglauben so ähnlich sieht wie ein Ei dem anderen, einen theologischen Köhlerglauben und einen naturwissenschaftlichen Köhlerunglauben. Dieser, wo aus Anhänglichkeit an traditionelle Annahmen Hyperkritik geübt und das Fortschreiten in der Erkenntnis der Wahrheit erschwert wird, wie jener, wo sich kirchlich dogmatische oder schulphilosophische Vorurtheile eben diesem Erkenntnisfortschritt entgegenstellen, beide sind reichlich vertreten. Kant ist der Vater der modernen Naturphilosophie, aber ohne Goethe's poetische Einkleidung würde sie keine Verbreitung gefunden haben. Optimismus und Pessimismus sind ihre ersten, Materialismus und Spiritismus ihre weiteren Erkrankungsformen. Von theologisch-naturphilosophischen Streitfragen älteren Datums werden die Wunder-, die Engel- und die Pluralitätscontroverse weiter verhandelt. Der naturtheologischen Literatur liegt noch überwiegend eine teleologische Betrachtungsweise zu Grunde.

Der „specielle Theil" eröffnet mit den Gegnern des Wissensfortschrittes, den antigeologischen, meist diluvialistischen Darstellungen der Schöpfungsgeschichte, unter denen neben Diedrichs Genesiscommentar (1869) auch Philippi als einer genannt wird, welcher auf das Verhältnis der mosaischen Urkunde zur Geologie nicht eingeht. Von der extrem-fortschrittlichen Richtung wird der biblische Schöpfungsbericht theils mythisirt, theils tendenzkritisch entwerthet.

Vereinbarungsversuche stellen die Periodendeutung oder die Concordanzhypothese und die Umbildungs- oder Restitutionstheorie auf. Seit der Mitte der 40er Jahre wendet sich die schöpfungsgeschichtliche Apologetik vorzugsweise der Dana-Miller'schen Concordanzhypothese zu, welche in ihrer neuesten Gestaltung überwiegend idealer Natur ist.

Dem Zeitalter des Darwinismus, wie es seit 1859 angebrochen ist, hat die moderne Chronologie der Geologen vorgearbeitet. Sie ist ganz unhaltbar, sowol wenn sie deductiv in Anlehnung an astronomische Umlaufsverhältnisse, als wenn sie inductiv nach Analogie der gegenwärtigen Veränderungen der Erdoberfläche verfährt. Die Reihe der Vorläufer Darwins eröffnen die naturphilosophischen Dichter Er. Darwin und Goethe. Ersterer weiß auch von einem allmählichen Sichverwandeln. Letzterer ist nur Vertreter eines gemeinsamen Grundplanes. Entschiedene Vorläufer sind die französischen Naturphilosophen: Lamarck, Geoffroy und Bory, von denen die beiden letzteren die Theorie der Transmutation dadurch vervollkommnen, daß sie die Umbildungsprocesse in's Embryonalleben verlegen. Von deutschen Naturphilosophen aus Schellings und Hegels Schule werden außer Oken, Kaup und Link auch Hugi und besonders Gottfr. Hermann genannt; als der Naturphilosophie nahestehende exactwissenschaftliche Forscher Treviranus, Pander, v. Bär u. a. angeführt; als unmittelbarer Vorläufer H. Spencer bezeichnet, von dem Darwin in Abhängigkeit gestanden habe. Der religiöse Charakter Darwins, die erborgten Axiome Häckels, die Erfolge des Darwinismus in den einzelnen Ländern, seine Uebergriffe und Niederlagen, seine Beziehungen zur Poesie, sein Verhältnis zur Religion, alles findet seine eingehende Besprechung. Die Kritik der darwinisch-theologischen Vermittlungsversuche hebt mit der Bemerkung an, daß die Prüfung des am Darwinismus Haltbaren meistens versäumt werde. Unter gewissen Limitationen habe die Theologie nichts dagegen einzuwenden (II, 730), aber noch sei keine Zeit zu Vermittlungen, da die Sache noch ganz unbeobachtet und also unbewiesen sei. Unbewiesen nicht nur eine mechanische Erklärung der Uranfänge alles Seins und Werdens, worüber der Darwinismus als solcher überhaupt nichts lehrt (II,

719), sondern unbewiesen auch die organische Fortentwicklung durch Descendenz und Selection, unbewiesen der Thierursprung des Menschen, unbewiesen bisher ein höheres Alter des Menschengeschlechtes, als die Bibel berichtet. Ob das Menschengeschlecht monogenistisch oder polygenistisch, hängt mit dem Darwinismus nicht zusammen. Jede von beiden Annahmen hat ihre Vertreter im Lager der Darwinianer. Als Ursitz der Menschheit nimmt Gerland das südliche Mittelasien, d. i. Vorderindien, deshalb an, weil hier die Vereinigung der Vegetationsbedingungen der gemäßigten und der heißen Zone und besonders die Cerealien, die vornehmsten Hebel der Culturentwicklung sich von hier aus verbreitet haben dürften: ein Votum, an welches fernere Erörterungen anzuknüpfen hätten. Das Diluvium oder die Eiszeit ist verschieden von und älter als die Sintflut. Letztere war nur eine particuläre Flut, betraf nur die Ursitze des Menschengeschlechtes im westlichen und südlichen Asien. Dawson versucht beide dadurch zu vermitteln, daß er am Schlusse der großen pliocänen Eiszeit den Menschen und zwar als paläokosmischen Menschen der Mammuthperiode aufgetreten denkt. Am Schlusse dieser paläokosmischen Periode vollzog sich die große Katastrophe (Sintflut), die Senkung des vorher höheren Festlandes und die Herstellung der heutigen Configuration der alten Welt, besonders Europa's, auf welche das jetzige oder neokosmische Zeitalter der Entwicklung des Menschengeschlechtes und der Erde gefolgt ist. Die Prüfung des Darwinismus auf seinen ethischen Gehalt hin endlich läßt ihn im allerungünstigsten Lichte erscheinen. Die künstliche Züchtung der Spartaner und die der Rothhäute in Nordamerika, welche alle schwächlichen und gebrechlichen Kinder sofort tödteten, in moderner Auflage Sclaverei, Kuli-Arbeit, Krieg, sowie sexuelle Vergehungen: Alles heiße das Selectionsprincip gut. Sittliche Leichtfertigkeit auf Grund von Atavismus und von temporären Regressionen, leeren Emporkömmlingshochmuth und ethischen Probabilismus, Unbeständigkeit auch des Sittlichen, Fort- und Umbildungsfähigkeit desselben predige der Descendenzgedanke. Er verwandle die Zuchthäuser in Verbrecherkliniken und befürworte an Stelle einer criminalistischen eine psychophysisch-therapeutische Behandlung der

Bösewichte. Endlich sei die darwinistische Moral principiell religionslos, leugne das Jenseits und alles dies qualificire den Darwinismus als eine große und glänzende, aber als eine Krankheitserscheinung der Zeit. —

Der ganze Schluß des ausgezeichneten Werkes zeigt, wie unerläßlich es ist, die naturwissenschaftliche Frage von den accidentellen Erscheinungen zu scheiden, mit denen sie bei dem oder jenem, schon vorher so gerichteten, Vertreter sich zusammenfindet. Die Verschiedenheit dieser Erscheinungen bei den einzelnen Vertretern, ja das entgegengesetzte Urtheil in einer und derselben Frage, z. B. der des Krieges, gegen den Häckel und für den andere die Theorie in Anspruch nehmen, noch mehr in der der Religion, worin das Lager ganz geschieden ist, beweist zur Genüge, daß diese Meinungen in einem inneren nothwendigen Zusammenhange mit der Hypothese nicht stehen, und darum auch ihr „ethischer Gehalt" aus ihnen nicht gewonnen und entnommen werden kann. Der sog. Monismus mit seiner oder auch ohne Dysteleologie (vgl. v. Bärenbach, Gedanken über die Teleologie in der Natur; Berlin, Theob. Grieben, 1878) ist nichts mehr als eine accidentelle, oder man könnte auch sagen präcedente Erscheinung, zu deren Identificirung mit dem Darwinismus die Lage der Dinge nicht berechtigt. Zwischen dem so gefaßten Darwinismus und der Theologie kann es naturgemäß keine anderen als aggressiv feindliche Berührungen geben, wie sie Häckel mit Wohlgefallen illustrirt. Gilt es aber sich über die Beziehungen der Theorie ohne solche metaphysische Ergänzungen oder Voraussetzungen, die ihr persönliche Liebhaberei anhängt, und der Theologie zu orientiren; so wird man sich schon entschließen müssen, die rein naturwissenschaftlichen Hypothesen einzeln nach einander zu confrontiren und darnach die Antwort einzeln zu geben. Der Verfasser macht wiederholt den Ansatz dazu, wie wenn er von einer relativen Berechtigung gemäßigt evolutionistischer Annahme auf dem Gebiete der Speciesfrage spricht (II, 239); aber noch auf derselben Seite erklärt er, daß zu wirklichen Geistesverwandten unserer Darwinisten das Streben mache, möglichst alle Naturerscheinungen als Produkte niederer Naturkräfte zu begreifen, und auch sonst ist seine Sprache

und besonders im Schlußbuch sein Urtheil so, daß es nur auf den mit der negativen Geistesrichtung überhaupt, mit einer materialistischen Natur-Ver- oder -Entgötterung zusammenfallenden und identischen Darwinismus paßt. Daß ihm von dieser Voraussetzung aus jeder theologische „Vermittlungsversuch" unsympathisch ist, begreift sich leicht. Mit dieser Richtung hat die christliche Theologie keinerlei Berührungspunkte. Es hieße, Wasser mit Feuer mischen, wer sie vereinen wollte. Aber auch kaum einer der von ihm kritisirten, am allerwenigsten der auf positiv-christlichem Boden gewachsenen Vermittlungsversuche unternimmt das Ungeheuerliche. Den naturwissenschaftlichen Fragen gegenüber wollen sie Stellung nehmen, und der Umstand, daß diese als das Product eines negativen Zeitgeistes oder sein beliebtestes Legitimationspapier gelten, kann die Theologie so wenig von dieser Verpflichtung entbinden, als sie vielmehr ihr eben dadurch durchaus unabweislich wird.

Wenn sie die berufsmäßige Hüterin des religiösen Wahrheitsschatzes ist, so ergeht naturgemäß die Mobilmachungsordre vor allen an sie, wo irgend dieser Wahrheitsbesitz einer Verteidigung bedarf. Daß noch keine Zeit zu Vermittlungen sei, kann man nur dann zugeben, wenn unter vermitteln ein Aufgeben von bestimmten religiösen Wahrheitsmomenten zu Gunsten des Darwinismus verstanden würde. Aber in diesem Sinne zu vermitteln, sehen wir überhaupt nicht als ein zuläßiges Geschäft der Theologie an. Sie hat sich Rechenschaft zu geben, wie neu aufkommende wissenschaftliche Erkenntnisse sich zu dem, was sie als Wahrheit kennt, verhalten. Allerdings liegt nun in unserem Falle die Sache so, daß die in Frage kommenden Thesen, die Descendenz, die Selection, die Abstammung des Menschen von einer niedereren Form nichts weniger als wissenschaftliche Erkenntnisse sind: daß die Descendenz einer neuen Species von einer früheren noch keinen einzigen Augenzeugen hat und die in Stein geschriebenen Annalen der Vorzeit der Annahme entschieden ungünstig sind; daß die Selection als Erklärung der Artenentstehung, weil sie im günstigsten Falle nur physiologische, niemals morphologische Veränderungen und organisatorische Steigerungen zur Folge haben könnte, wie Darwin auf Nägeli's Einwand selbst längst eingeräumt hat, unzureichend ist;

daß die qu. niederere organische Form des Menschengeschlechtes, die präadamitischen Ahnen sich fortgesetzt nicht finden lassen. Selbstredend hat sich die Theologie vor allem dieser wirklichen Sachlage klar zu werden. Daß sie aber gleichwohl bei dem Ansehen und dem Anhang, den die Hypothesen haben, bei dem Aufsehen, das sie machen, bei der Beunruhigung, die sie bewirken und der mehrfachen Gewöhnung im großen Publicum, die Frage nach dem Existenzrecht von Religion und Moral mit ihnen im Zusammenhang zu bringen, auch den Fall untersucht, daß sie auf weniger schwachen Füßen stünden, nur immer ohne fremde Alliirte, und die Gefahren prüft, die dann durch sie entstehen würden, kann ihr gewiß nicht den Vorwurf des „allzu raschen Zugreifens, des Einsammelns einer lange noch nicht gereiften und gesichteten Ernte" zuziehen (II, 718). Auch der Verfasser gibt zu, daß die Descendenztheorie als solche nichts dem Glauben an einen letzten und höchsten Urheber der unübersehbaren Reihe zuwiderlaufendes habe (II, 720—730). Und wenn Darwin sich über seinen ehrlich eingestandenen oder doch wenigstens als wahrscheinlich eingeräumten Irrtum, den Einfluß der natürlichen Zuchtwahl übertrieben zu haben, damit tröstet, daß er wenigstens dadurch hoffe, etwas gutes gestiftet zu haben, daß er beigetragen habe, das Dogma einzelner Schöpfungen umzustoßen: „Abstammung ꝛc.", S. 132; so bekämpft er damit nur das plötzliche Auftreten einer neuen Art aus dem Nichts heraus, das plötzliche Zusammenschießen elementarischer Atome zu einem ausgebildeten und lebendigen organischen Gewebe — „Entstehung ꝛc.", S. 423 —, also nur das „wie" des göttlichen Schaffens in einem besonderen Falle, nicht aber das „daß" derselben. Es wird schwer halten, gegen seine Aeußerung am Schlusse seines Werkes: „Die Entstehung ꝛc.", S. 429, er finde etwas großartiges in dem Gedanken, daß das Leben ursprünglich vom Schöpfer einigen wenigen oder einer einzigen Form eingehaucht worden sei, etwas anderes einzuwenden, als daß sie mit unserer bisherigen Vorstellung nicht übereinstimme. Aber zu entscheiden, ob diese oder jene religiöser sei, dürfte nicht leicht sein, da der religiöse Charakter beider nicht in dem So- oder Anderssein des plötzlichen Wirkens, sondern ausschließlich in der beiden gleich

eigentümlichen Annahme liegt, daß jenes so wie dieses Wirken ein göttliches sei und in Gott seine causa prima habe. Es kann gar nicht geleugnet werden, daß die Geburt des Individuums mit der genealogischen Entstehung der Arten und auch des menschlichen Geschlechtes in dieser Frage als Analogon behandelt werden darf, und so wenig wir das individuelle Leben um seiner Entstehung willen ohne die göttliche Causalität wissen, so wenig haben wir Veranlassung, von der organischen Artentstehung, auch wenn sie genealogisch vor sich gienge, die wesentliche Wirksamkeit Gottes als die sie bedingende auszuschließen. Vgl. „Abstammung rc.“, S. 348.

Dem entsprechend denken wir auch über den religiösen Charakter Darwins selbst anders als der Verfasser, können ihm besonders nicht folgen, wenn er in der Erklärung (Abst. II, 348): „die Periode in der aufsteigenden organischen Stufenleiter, wo der Mensch ein unsterbliches Wesen wird, könne unmöglich bestimmt werden“ die Nöthigung findet, das Vorhandensein eines wirklichen Glaubens an Unsterblichkeit der Seele bei Darwin entschieden zu bezweifeln (II, 643). Indessen, wir können auch nicht genau bestimmen, zu welcher Periode in der Entwickelung des Individuums von der ersten Spur des kleinen Keimbläschens an bis zur Vollendung des Kindes der Mensch ein unsterbliches Wesen wird, und doch steht unser Glaube an die Unsterblichkeit der Seele fest. Und eben weil wenige Personen wegen dieser Unmöglichkeit irgend eine Schwierigkeit empfinden, so liegt auch hier keine größere Veranlassung, eine Schwierigkeit zu finden, vor, sagt Darwin, weil diese Periode in der aufsteigenden organischen Stufenleiter auch nicht bestimmt werden kann.

Auch das noch angezogene Bekenntnis Darwins „über den Ausdruck der Gemüthsbewegungen“ (S. 345), daß seine Entwicklungstheorie dem Glauben an das Beabsichtigtsein einzelner Einrichtungen der Natur seitens des Schöpfers entgegenstehe, verstehen wir so, daß das Wort „einzelne“ den Ton hat und das Beabsichtigtsein der Einrichtungen der Natur als einzelner, isolirter, unzusammenhängender, von den anderen, von dem Ganzen losgelöster desavouirt wird und damit von Gott mehr eine anthropomorphistische Vorstellung als seine specielle Providenz, welche

auch in den besondersten Fällen den ganzen Zusammenhang des Einzelfalles mit berücksichtigt und alle Folgen mit übersieht, abgelehnt werden soll. Es ist der Gott, der nicht stückweise, so zu sagen atomistisch, sondern aus dem Ganzen denkt und schafft, für den Darwin plaidirt und den er auch durch seine Hypothese nichts weniger als außer Cours zu setzen meint und setzen will. Vgl. „Abstammung 2c.", S. 348.

Anderseits spricht der Verfasser von Darwins „glänzenden Arbeiten" und beweist überhaupt auch ihm gegenüber die Gerechtigkeit, welche er den verschiedenen Geistern, zu deren Besprechung ihm die lange Wanderung durch die ganze christliche Aera Veranlassung gibt, mit immer gleicher Wage zollt. Ueberall ist es ihm um die Eruirung der objectiven Wahrheit zu thun, und die geschichtliche Treue, sein so unbefangenes wie unabhängiges Urtheil qualificirt sein Werk zu dem empfehlenswerthesten Führer auf dem fraglichen Gebiete. Er spricht ohne Voreingenommenheit von Agassiz (II, 649—650), corrigirt seine eigenen früheren Aeußerungen (II, 807), weiß von Einseitigkeiten und Schroffheiten der Theorie Cuviers (II, 507), anerkennt Goethe's Unschuld an der Weltschmerzschule, die sich auf seinen Schultern erhebt (II, 380), ist gerecht gegen die katholischen Missionare Decandolle gegenüber, gerecht gegen Wolf (II, 86), Butler (II, 81), Priestley (II, 39), Leibnitz (II, 9), selbst gegen Bayle und Hume und sogar gegen Voltaire (II, 9); gegen den Katholicismus sowol als gegen die reformirte Kirche (I, 619), gegen Jacob Böhme, dessen scheinbaren Pantheismus er nicht verkennt (I, 594), gegen Luis de Leon Humboldt, gegen Calderon Tieck (I, 571—572), gegen die Humanisten dem an Erasmus adressirten Vorwurf Luthers gegenüber (I, 571).

Sein Urtheil ist so unabhängig über Augustin wie über Luther, in dessen Exegese lichtes und dunkles wechsele. Er spricht sich sehr zutreffend aus über das Verhältnis von Natur und Offenbarung (II, 348), bricht eine entscheidende Lanze für naturgesetzlich vermitteltes Schaffen (I, 371) und tadelt, daß man den biblischen Schöpfungsbericht zu sehr als Geschichtsurkunde im strengen Sinne des Wortes beurtheilt habe, während doch sein Gehaltensein im Geist und Stil prophetischer Schriften offen genug zu Tage läge (II, 538).

Unverständlich ist uns dagegen geblieben, wie sub No. II der wissensfeindlichen Symptome von kirchlich-orthodoxer Seite das Gesuch einer schottischen Deputation um Anordnung eines allgemeinen Bußtages zur Zeit der Cholera 1853 mitangeführt wird, welches Palmerston unter dem Hinweis auf die Unwirksamkeit des Gebetes der öffentlichen Calamität einer Pest gegenüber ablehnt (II, 355). Man könnte fragen: was ist hier wissensfeindlich, die Deputation oder die Ablehnung? Die Deputation würde es sein, wenn sie mit dem Bußtag die ärztlich vermittelte Gotteshülfe ersetzen wollte. Aber darüber erfahren wir nichts. Die Ablehnung würde es sein, wenn sie nicht nur den generellen Zusammenhang von Uebel und Schuld, der, wenn man den gewöhnlichen Entstehungsherd der epidemischen Miasmen in dem von Großbritannien nach dieser Seite hin sehr wenig glücklich regierten Gangesgebiet berücksichtigt, sogar unschwer als ein specieller sich erkennen läßt, sondern auch übersehen wollte, daß auch über der Hand des Arztes eine höhere waltet, die ihm die Anwendung desselben Medicamentes in dem einen Falle gelingen, in dem anderen mislingen läßt, also auch bei der ordnungsmäßigen Benutzung der ärztlichen Hülfe das Gebet so wenig wie in allen Fällen aufhört, wirksam zu sein.

Cürtow. Wilh. Schmidt.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. **G. Baur**, D. **W. Beyschlag**, D. **J. A. Dorner** und D. **J. Wagenmann**

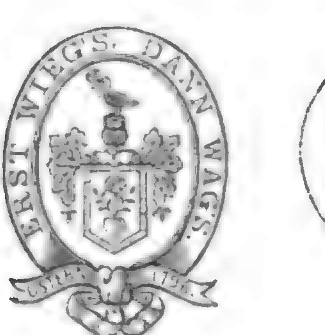
herausgegeben

von

D. J. Köstlin und D. E. Riehm.



Jahrgang 1880. viertes Heft.



Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1880.

Abhandlungen.

1.

Ueber den Einfluß des Stoicismus auf die älteste christliche Lehrbildung.

Historisch-kritischer Versuch

von

Dr. Ernst Wadstein,
Docent an der Universität zu Lund.

I.

Inmitten der religiösen Finsternis des Altertums gab es ein Volk, welches die ihm durch die Gnade der Offenbarung anvertraute Erkenntnis des einen und wahren Gottes in allen Wechselfällen der Zeiten und des Schicksals rein und unverfälscht bewahrte. Es sollte deshalb auch, nachdem der Glanz des Olympes erloschen und die Götterschar nach dem Hades hinabgestiegen war, in der Vollendung der Zeit, wie es den Vätern verheißen war, unter den Israeliten das neue Licht aufgehen, das dem Menschengeschlechte den Weg zu der ersehnten Erlösung zeigen sollte. Denn Christus war an alle entsendet; in die ganze Welt hinauszugehen war auch der Befehl, den er seinen Jüngern gab. Der Geist des Pfingsttages, den sie schon vorher empfangen hatten, sollte über die neugeborene Kirche hinausströmen, damit sie immer innerlicher mit Verstand und Gefühl die göttliche in Christo geoffenbarte Wahrheit erfasse.

Allein es war das Los des Reiches Gottes, nur unter heißem Kampfe sich allmählich aus den Drangsalen der Zeit empor-

zuarbeiten; denn der Sieg, den das Christentum zu erkämpfen hatte, war keineswegs ein Werk des Augenblickes, wie es sich auch nicht denken ließ, daß eine so neue und seltsame Lehre schon bei ihrem ersten Hervortreten die herrschende Weltanschauung mit einem Schlage umbilden könnte. Hiezu kam noch, daß innerhalb der in ihrer ersten Entwicklung begriffenen Kirche der wahre Geist der christlichen Religion die Gemüther noch nicht mit einer solchen Kraft und Klarheit durchdrungen hatte, daß der wahre Inhalt des Glaubens in bestimmte Dogmen hätte fixirt werden oder — als diese endlich anfiengen sich zu bilden — allerlei Fälschungen durch fremde Zusätze hätte entgehen können. Es begreift sich leicht, daß dieser Umstand für ein wenig entwickeltes kirchliches Bewußtsein von der größten Wichtigkeit sein mußte. Da nämlich die allgemeine Denkart, wenigstens unter den Gebildeteren, noch zum großen Theil durch die antike Philosophie beherrscht war und überdies verschiedenes von den besten Erzeugnissen dieser eine auffallende Aehnlichkeit mit den Lehren des Christentums darbot, so lag wahrlich die Gefahr nahe, daß durch eine ungebürliche Vermischung beider Richtungen die Samen der Erlösung ersticken und ihre schwachen Funken erlöschen möchten. Allerdings konnte das Christentum, weil bestimmt die Welt zu überwinden, eben kraft seines inwohnenden göttlichen Lebens, unmöglich unterliegen. Da aber die Dogmenbildung unter fast unaufhörlichem Kampfe mit der heidnischen Philosophie vor sich gehen mußte, und dieser Kampf nur auf gemeinsamem Boden auszufechten war, so geschah es leicht, daß die Kirchenlehre anfangs aus den Vorstellungen der Gegner sowol was Inhalt als Form betrifft, vieles aufnahm.

Unter allen Weisen des Altertums war Platon unzweifelhaft der, welcher in Ansehung des ganzen Geistes und der Richtung seiner Weltanschauung dem Christentume am nächsten kam [1]).

---

[1]) Vgl. hiemit den anerkennenden Ausspruch des Justinus, des Märtyrers und Apologeten: *Χριστιανὸς εὑρεθῆναι ἀγωνιζόμενος ὁμολογῶ, οὐχ ὅτι ἀλλότριά ἐστι τὰ Πλάτωνος διδάγματα τοῦ Χριστοῦ, ἀλλ᾽ ὅτι οὐκ ἔστι πάντη ὅμοια.* Opp. rec. Otto (Jenae 1842), T. I, p. 312, B.

Denn wie man von Sokrates gesagt hat, daß er die Philosophie vom Himmel heruntergeholt habe, so kann man mit Recht behaupten, daß sein Schüler, des großen Meisters würdig, durch Entfaltung der in diesem göttlichen Geschenk eingeschlossenen Schätze der Ideenwelt die Blicke der Menschheit nach oben gerichtet und somit den Weg geebnet, auf welchem endlich Christus die Fülle des Wahrheitslichtes über die Schattenbilder des Altertums herabströmen ließ [1]). Es war deshalb der Natur der Sache gemäß, daß bei der fortgesetzten Entwicklung des Christentums eine Verbindung dieser in sich verwandten Erscheinungen zu Stande kommen mußte. Auch dürfte man schwerlich in Abrede stellen können, daß die Philosophie Platons, die namentlich von den Vätern der griechischen Kirche umfaßt wurde, einen wesentlichen Einfluß auf die älteste christliche Dogmenbildung ausgeübt habe. Vor allem aber zeigt die Thätigkeit der alexandrinischen Schule, deren Blütezeit durch die glänzenden Namen Clemens und Origenes vertreten wird, wie viel die nunmehr gereifte christliche Lehre in ihrer ersten Entwicklung dem Platonismus verdankt.

Unter den Juden war das Christentum entstanden, aus ihrer Mitte giengen die ersten Bekenner der neuen Lehre hervor. Auch war beiden Richtungen wenigstens eins gemeinsam: der Monotheismus. Je vollkommener aber das Alte, oder je verwandter dem Neuen, desto schwieriger war es diesem sich von jenem zu trennen oder zum vollen Bewußtsein seiner selbst zu gelangen; es vermochte deshalb — um von den Häresien zu schweigen — das Christentum nicht einmal bei den Kirchenvätern der ersten Jahrhunderte durch seinen idealen Inhalt die ihm noch anklebende jüdisch-realistische Auffassung gänzlich zu beseitigen oder umzuschaffen. Unter den dem Judentum entnommenen religiösen Vorstellungen gab es namentlich zwei, welche die christliche Lehre auf bedenkliche Irrwege hinzuführen drohten; der Gottesbegriff und die Vorstellung des von den Juden erwarteten Messias. Jenen dachten sie sich nämlich unter menschlicher Gestalt, diesen, wenigstens ursprünglich, als einen irdischen

---

[1]) Vgl. Baur: Sokrates und Christus, das Ende. Neu herausgeg. von Zeller. Leipzig 1876.

König. Der einen dieser Vorstellungen verdankte ein sinnlicher Chiliasmus, der durch Montanus seine extremste Entwicklung erreichte, der anderen ein nicht minder crasser Anthropomorphismus, der seine Hauptstütze in der realistischen Auffassung der Lehre von dem Ebenbilde Gottes (Gen. 1, 27) fand, seine Entstehung. Ob nun gleich das Christentum endlich diese beiden Lehren berichtigt — eine Sache die in Betreff des Chiliasmus in sehr verdienstvoller Weise von Dorner[1]) erläutert worden ist —, so viel steht doch fest, daß in der ältesten Kirche auch von dieser niedrigeren und sinnlichen Auffassung Gottes Nachklänge vernehmbar waren. Auch dürfte sich nicht abstreiten lassen, daß selbst die heidnischen Religionen, obgleich in der Hauptsache durch die neue überwunden, noch in der allgemeinen Denkart verschiedene der genannten Auffassung verwandte Vorstellungen zurückgelassen hatten[2]). Bezeugt doch Origenes selbst[3]), daß die Kirchenlehrer seiner Zeit darüber uneinig seien, ob Gott Körperlichkeit beizulegen sei oder nicht.

Während die oben genannten griechischen Kirchenväter durch ihren überwiegenden Anschluß an Platon vorzugsweise den neuen und idealen Inhalt des Christentums ausbildeten, so war es dagegen der Natur der Sache gemäß, daß sowol die Kirche des Abendlandes, wo der Römergeist vorherrschend war, als auch jede andere der eben erörterten realistischen Richtung verwandte Form des Christentums in den entsprechenden philosophischen Systemen ihre Stütze suchen mußte. Unter diesen gab es aber keins, das mit der genannten Richtung besser übereinstimmte als der Stoicismus, welcher in den ersten Jahrhunderten der Kirche einen mächtigen Einfluß auf die allgemeine Denkart ausübte.

II.

Die verzweifelte politische Stellung, in die das ehemals freie und mächtige Griechenland schließlich versetzt wurde, hatte auch in

---

1) Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi (Stuttgart 1845, 2. Aufl. Berlin 1851) I, 240—246.

2) Vgl. Neander, Christl. Dogmengesch. (Berlin 1857) I, 106 f. Kirchengesch. (3. Aufl. Gotha 1856) I, 307.

3) Opp. ed. Lommatzsch II, 34; XXI, 27—29.

der Lebensanschauung des Volkes einen entschiedenen, allerdings durch die vorhergehende philosophische Entwicklung vorbereiteten Umschlag herbeigeführt. In eben dem Maße, wie alles einen unsicheren Charakter anzunehmen begann und die Hoffnung auf eine glücklichere politische Zukunft geschwunden war, suchte der Gebildete nach einer Philosophie, die ihn durch die wirren Trübsale des Lebens sicher hindurchführen könnte. Hieraus erklärt sich denn auch, warum die Stoiker vor allem ein festes Gesetz für ihr Handeln zu erstreben suchten. Dies aber gewährte die Außenwelt, die sich ja wirkend und leidend verhält und somit ihre Existenz kundgibt. Da sie nun dies Gesetz in der Materie enthalten glaubten und ihr eigentümliches Streben sie nicht über diese hinausführte, so wurden sie leicht veranlaßt, eben hier die wahre Wirklichkeit zu suchen [1]). Denn mit Ausnahme der Leere, des Raumes, der Zeit und *τοῦ λεκτοῦ*, die keineswegs dem Körperlichen beizuzählen sind, gibt es nach der stoischen Lehre nichts, was nicht körperlich wäre. Diesem Grundsatze gemäß ist nicht nur alles, was Ausdehnung im Raume hat, körperlich; die Stoiker suchten auch zu beweisen, daß selbst das, was man im allgemeinen als körperlos betrachtet, der körperlichen Natur theilhaftig sei; und zwar gilt dies auch von den Eigenschaften der Dinge, sie mögen materieller oder geistiger Natur sein. Das Wahre und Gute, Laster und Tugenden betrachteten sie daher in gleicher Weise als körperlich, weil sie aus der Spannung (*τόνος*) entspringen, welche die der Seele inwohnenden pneumatischen Substanzen (*πνεύματα*) hervorbringen, und nur verschiedene Stufen dieser Spannung bezeichnen [2]).

Obgleich also die Stoiker allem Seienden Körperlichkeit beilegten, nahmen sie doch, wie bereits oben angedeutet, zwei Principien an: die Ursache und die Materie (*τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον*), deren letztere, welcher jegliche Qualität abgeht, durch sich selbst nichts erzeugen kann; einmal aber afficirt jeder Qualität und

---

[1]) Vgl. Zeller, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung (2. Aufl. Leipzig 1865) III, 1. S. 11f. 113f.

[2]) a. a. O., S. 107—112. Vgl. Ritter, Gesch. d. Philosophie (Hamburg 1831) III, 563—567.

Form empfänglich ist; erstere aber, weil sie der Materie selbst als schöpferische Kraft inwohnt, die Materie in concrete Einzeldinge umwandelt und somit Form und Leben in dieselbe hineinbringt. Die Materie ist aber einfach; es muß deshalb auch diese Grundkraft, aus der alles wird, eine einfache sein. Da nun alles, woraus etwas wird, körperlich ist, so muß auch die schöpferisch bildende Grundkraft körperlich sein. Nun wohnt aber dem in der ganzen Welt verbreiteten Feuer eben jene Lebenskraft inne, welche Träger des Weltalls ist. Hieraus geht also hervor, daß die Welt ihr ganzes Leben und Dasein eben dieser Wärme oder Feuer verdankt. — Es könnte aber dies Princip nicht das vollkommenste sein, wenn es der Vernunft entbehrte; es muß deshalb die oberste Ursache, aus der alle Vollkommenheit entspringt, im höchsten Sinne des Wortes vernünftig sein. Infolge dessen bestimmten die Stoiker Gott selbst als vernünftiges Feuer. Aber diese das All durchdringende, bewegende und lenkende göttliche Vernunft (*λόγος*) ist außerdem der die Weltsamen enthaltende Grundstoff (*σπερματικός*), welcher nach einem constanten Naturgesetz sich zur Manigfaltigkeit der Dinge entwickelt und sich in dieselbe unaufhörlich umsetzt (*πῦρ τεχνικόν*).

Hieraus erhellt erstens, daß, da Gott nichts als die in der Materie waltende Vernunft ist, beides in der That nicht verschieden ist, und ferner, da das göttliche Feuer ursprünglich alles enthält, Gott und Welt wenigstens der Substanz nach oder principiell identisch sein müssen; und zwar so, daß die nämliche Natur, welche vom Standpunkte der Einheit aus Gott genannt wird, hinsichtlich der Manigfaltigkeit der Dinge und Formen Welt zu nennen ist. Diese gemeinsame Substanz ist indessen vor der Evolution der Elemente reines Feuer, reine Vernunft und reines Leben; sobald aber die Trennung der darin vermischten Theile begonnen, erfolgt beim stufenweise fortgehenden Erlöschen des Feuers gleichsam ein Ausscheiden der Weltseele vom Weltkörper. In diesem Punkte finden wir eine fast vollständige Uebereinstimmung zwischen den Stoikern und ihrem Vorgänger Heraklit. Denn die göttliche Feuersubstanz, lehren sie weiter, wird erst zu Feuer und geht dann in Wasser über; von diesem bleibt ein Theil unverändert, ein Theil

wird zu Erde verwandelt, der dritte Theil endlich verdunstet als Luft, aus welcher wieder Feuer entsteht. Durch Mischung dieser vier Elemente wird die Welt durch die Kraft des Feuers geschaffen. Doch, wie alles aus Gott seinen Ursprung hat, so muß es ebenfalls einst zu ihm zurückkehren. Indem also die göttliche Seele allmählich ihren ausgeschiedenen Körper absorbirt, werden die Dinge dem Entwicklungsgange gemäß, der ihr erstes Heraustreten aus ihrem ursprünglichen Zustand bezeichnet, denselben Kreislauf unaufhörlich wiederholend, vermittelst eines allgemeinen Weltbrandes (ἐκπύρωσις) wieder in Feuer umgewandelt [1]).

Diese Auffassung der Stoiker von Gott als seiner Substanz nach völlig materiell muß gewissermaßen auch in ihrer Auffassung des Menschen wiederzufinden sein. Da nämlich die menschliche Seele eine Theilkraft, ein Ausfluß der Weltseele ist (ἀπόσπασμα θεοῦ), so kann die Natur der letzteren der ersteren unmöglich fremd sein. Wie das Göttliche selbst, wird demnach auch das menschliche Lebensprincip als Wärmestoff oder Feuer aufgefaßt, das sich durch den Körper verbreitet, wie Gott durch die Welt. —

Daß indessen diese und ähnliche Bestimmungen alle einen praktischen Zweck haben, ist schon im Vorhergehenden erwiesen. Fragt man also nach dem Hauptinhalt der stoischen Lehre, so tritt das ethische Interesse merkbar in den Vordergrund mit der daraus entspringenden Forderung, daß alle Erkenntnis der Außenwelt nicht ihrer selbst wegen sondern der Tugend halben zu erstreben sei. Denn die Tugend oder das höchste Gut kann nur der verwirklichen, welcher in Uebereinstimmung mit der Natur lebt. Es ist aber dies nur möglich unter der Voraussetzung, daß man das allgemeine Gesetz der Natur erkenne. Wer demzufolge es so weit gebracht hat, daß er, durch die rechte Einsicht geleitet, sich der constanten Ordnung der Dinge (εἱμαρμένη) gänzlich hingibt und somit, von allem andern unabhängig, sich selbst genügt, ist als der wahrhaft Weise zu betrachten.

Obgleich wir auf keine detaillirte Darstellung der praktischen Consequenzen, die aus dieser Auffassung der Welt entspringen, hier

---

[1]) Vgl. Ritter a. a. O., S. 569—586. Zeller a. a. O., S. 118—140.

eingehen können, so wollen wir doch die Aufmerksamkeit darauf lenken, daß viele von den Lehren der Stoiker, auch der älteren, namentlich in Betreff des menschlichen Gesellschaftslebens mit den Lehren des Christentums in auffallender Weise übereinstimmen. Vor allen anderen aber scheinen Seneca[1]) und Antonin[2]) nicht bloß sachlich sondern auch dem Wortlaute und dem Ausdrucke nach einigen der christlichen Hauptlehren merkwürdig nahe zu kommen. Daß jedoch diese beiden Ansichten dessen ungeachtet grundverschieden sind, dürfte niemand entgehen. Denn wie sehr auch Seneca, der edelste unter den Stoikern, in seinem Gottesbegriff sich dem Christentume nähert, so kommt in der That auch er über die kalte unpersönliche Weltvernunft nicht hinaus. Ohne Persönlichkeit aber ist keine Liebe denkbar. Geht nun diese Gott ab, so kann sie auch nicht, wenigstens nicht als göttliche Liebe, in der Menschheit vorkommen. Wie also der stoischen Tugend die Liebe fehlt, so ist ihr auch jene christliche, in dem tiefen Bewußtsein, daß man durch seine Sünde die göttliche Liebe und deren Gesetz verletzt hat, wurzelnde Demut fremd. Während somit die Tugend der Christen ein Leben in Gott ist, eben in Liebe und Demut wirksam, ruht dagegen der stoische Weise, vollkommen und affectlos, in seiner eigenen Göttlichkeit. Welche dieser Auffassungen vorzuziehen ist, wird schon durch die aus beiden herfließenden Consequenzen deutlich. Wenn nämlich der Weise die Widerwärtigkeiten des Lebens nicht mehr vertragen kann, so greift er zum Selbstmord als dem einzigen Ausweg, sich aus seiner unerträglich gewordenen Lebensstellung zu retten, und gibt dadurch zu, daß er ungeachtet seiner behaupteten Unabhängigkeit und seines vollkommenen Glückes dennoch in der That von den Umständen abhängig sei. Ganz anders verhält es sich dagegen mit dem Christen; denn inmitten der Leiden überwindet er, obgleich unter Kampf, die Welt durch die göttliche Kraft des Glaubens und der Liebe. Nicht den Weisen, sondern den

---

1) Vgl. Baur, Seneca und Paulus, neu herausgeg. v. Zeller, Leipzig 1876.

2) Schaubach: „Das Verhältnis d. Moral des classischen Altertums zur christlichen", in den „Theol. Stud. u. Krit." 1851 (Hamburg), S. 102—104

Einfältigen und im Herzen Demütigen gehörte somit das neue sittliche Leben, welches in Christi Blut das Heil über die Welt ergoß. Da also das in der Lehre Christi Neue und vom Altertume Grundverschiedene eben ins Gebiet des Ethischen fällt, so leuchtet ein, warum der Stoicismus, ungeachtet der nachgewiesenen zwischen beiden bestehenden Verwandtschaft, in dieser Richtung überhaupt keinen Einfluß auf die Weltanschauung oder die Lehrbildung des Christentums ausgeübt hat. Es scheint uns eben deshalb die von einigen angenommene persönliche oder literarische Verbindung zwischen Seneca und Paulus kaum wahrscheinlich [1]), oder, wenn eine solche wirklich stattgefunden haben sollte, stünde eher zu vermuthen, daß der Stoiker dem Stoicismus fremde Einflüsse von seinem christlichen Freunde empfangen habe.

Anderseits erhellt aus unseren einleitenden Betrachtungen über diesen Gegenstand, daß das Christentum in theoretischer Hinsicht — wo der Meister wegen seines ausschließlich praktischen Zieles nur höchst wenige und zwar die nothwendigsten Lehren hinterlassen oder entwickelt hat — den Einflüssen der verbreitetsten philosophischen Ansichten im allgemeinen mehr offen stehen und durch diese ihre Entwicklung und ihren Ausdruck erstreben mußte.

Es ist noch in der jüngsten Zeit von einem der ausgezeichnetsten Forscher auf diesem Gebiete wiederholt darauf aufmerksam gemacht worden, wie bedeutend der Stoicismus auf die Vorbereitung der Geister für das Christentum eingewirkt, wie unter den Philosophen der Uebergangszeit vornehmlich die Stoiker das lebendigste Bewußtsein der geistigen Bedürfnisse gezeigt haben, auf deren Befriedigung es ankam, und wie in ihrem Systeme einer der wichtigsten Versuche vorliegt, die im Altertume unternommen sind, den durch die antike Denkweise hindurchgehenden Dualismus zu überwinden und den Sieg der monotheistischen Richtung anzubahnen [2]). Fragen wir aber, worin diese charakteristische Eigen-

---

1) Vgl. Baur a. a. O.

2) H. Ritter: „Zusätze zu meinen allgemeinen Betrachtungen über den Begriff und den Verlauf der christlichen Philosophie", in den „Theol. Stud. u. Krit." 1847, Heft 3, S. 591 ff. 601. Ders., Ueber die

tümlichkeit des Stoicismus und seine verwandtschaftliche Beziehung zur christlichen Lehre wesentlich begründet ist, so ist es, wie wir in der Folge noch finden werden, vor allem der Logosbegriff, auf den die Betrachtung hingewiesen wird. —

Neben diesem speculativen Berührungspunkte gab es indessen auch einen allgemein psychologischen, und zwar gerade die sinnliche Richtung, welche, wie es oben (S. 590) erwähnt worden ist, einigermaßen die ganze früheste christliche Anschauungsweise beherrschte. So hat das Christentum insbesondere seitens des Stoicismus eine Einwirkung erfahren können, welche wir jetzt, insoweit es die einwohnende Dunkelheit und Ungewißheit der Materie selbst zulassen, zum Gegenstand einer genaueren Auseinandersetzung zu machen beabsichtigen. —

III.

1.

Fast noch ehe eine eigentliche Dogmenbildung innerhalb der Kirche begonnen, entstanden in ihrem Schoße gewisse Ketzereien, in welchen wir einen unverkennbaren Einfluß des oben erwähnten griechischen Philosophems zu entdecken meinen. Mit der Erläuterung dieses Gegenstandes werden wir uns vorläufig beschäftigen.

Im Morgenlande war die christliche Religion entstanden; dort hatte sie ihre erste Verbreitung. Es war indessen der Natur der Sache gemäß, daß das Christentum, je nachdem es zum vollen Bewußtsein erwachte, sich endlich vom Judaismus lostrennen [1]) und eine wahrere, eine tiefere Auffassung seiner selbst und der neuen, ihm angehörigen Offenbarung erstreben mußte. Es erhielt dies Streben einen geeigneten Anknüpfungspunkt in der vorzüglich durch Philo vertretenen alexandrinischen Religionsphilosophie, welche mit Elementen sowol der hellenistischen als der morgenländischen Speculation gemischt, als eine Art verfeinerter Judaismus betrachtet wurde. Außerdem dürfte man kaum bezweifeln können — obgleich allerdings der geschichtliche Zusammenhang sich schwerlich

---

Emanationslehre im Uebergange aus der altertümlichen in die christliche Denkweise, S. 17.

[1]) Vgl. Vacherot, Hist. critique de l'école d'Alexandrie (Paris 1846) I, 204.

nachweisen läßt, — daß auch die theologischen Ansichten des höheren Morgenlandes, vor allen die des Parsismus und Buddhismus, welche letztere gewiß unter sich eng verwandt waren und in manigfacher Berührung mit dem Judaismus und der griechischen Philosophie standen, zur Entstellung der neuen mit philonischen Ideen vermischten Lehre beitrugen [1]). So wurde gleichsam aus den Trümmern der Monumente der antiken Speculation ein subtiler und glänzender Gedankenbau aufgeführt, der Gnosticismus, welcher von der ältesten Kirche mit Recht als die gefährlichste der Häresien jener Zeiten verpönt und deshalb zum Gegenstand der heftigsten Verfolgung gemacht wurde. Der Urheber dieser sämtlichen ersten Häresien ist, wenn man Irenäus glauben darf [2]), der bekannte Simon Magus, ein samaritanischer Jude. Seine vielleicht von seinen Schülern systematisirte Lehre, wie sie in seiner Schrift *Ἀπόφασις μεγάλη* enthalten ist, wurde zuerst von Origenes in seinen Philosophumena [3]) dargestellt.

Einer ist nach Simon der Urgrund der Dinge, welchen er *δύναμις ἀπέραντος* oder auch *σιγή*, *ἀόρατος*, *ἀκατάληπτος* (S. 173) nennt und mit dem Feuer identificirt (S. 163). Es hat aber dieser Grund eine doppelte Natur, die eine offenbar, alles sinnliche Sein enthaltend, die andere verborgen, ihrem Inhalt nach nur der Vernunft erkennbar. Beide haben indessen eine gemeinsame Vorrathskammer in jenem himmlischen Feuer, dessen Theile alle vernünftig sind (S. 163—165.) Auch scheint das Folgende: *προςλαβοῦσα γὰρ ἡ δύναμις τέχνην, φῶς τῶν γινομένων γίνεται, μὴ προςλαβοῦσα δὲ ἀτεχνία καὶ σκότος* (S. 166) nichts als die oben erwähnte [4]) künstlerische Natur des Feuers bezeichnen zu können. Diese Wurzel des Weltalls, *διηρημένη ἄνω, κάτω*, die dem All einwohnende Zeugungskraft (S. 165. 171), die sich selbst nährt und vermehrt, ist die Ursache alles

---

1) Vgl. Baur, Die christliche Gnosis (Tübingen 1835), S. 37—63. Kurtz, Handbuch d. Kirchengesch. (2. Aufl. Mitau 1858) I, 1. S. 174.

2) Opp. ed. Stieren (Lips. 1853) I, 238. Vgl. Epiph. Opp. ed. Dindorf (Lips. 1860) II, 6.

3) Ed. Miller, Oxon. 1851.

4) Vgl. oben, S. 592.

Geschehens und aller Veränderung und bewahrt somit, gleichsam als bloßes hauendes Schwert, den Weg zu dem Baum des Lebens (S. 171 f.)[1]. Aus diesem ewigen göttlichen Feuer wurde die Welt erschaffen, und zwar so, daß der Vater, *ὁ ἑστώς; στάς, στησόμενος* (der da ist, war und bleiben soll), kraft seiner einwohnenden mann-weiblichen Natur sechs Wurzeln in der Reihenfolge der Syzygie ausgesendet, welche die siebente unendliche Macht *δυνάμει*, nicht *ἐνεργείᾳ*, enthalten. Unter diesen gibt es zwei *παραφυάδες τῶν ὅλων αἰώνων, ὧν ἡ μιά φαίνεται ἄνωθεν, νοῦς τῶν ὅλων, διέπων τὰ πάντα*[2], *ἄρσην. Ἡ δὲ ἑτέρα, κάτωθεν, ἐπίνοια μεγάλη, θήλεια, γεννῶσα τὰ πάντα.*

Als deshalb der Gedanke aus der Einheit, worin sie ursprünglich ruhte, herausgetreten war, entstand eine Zweiheit. Denn so lange der Vater den Gedanken bei sich hatte, war er allein; jedoch nicht der erste, obgleich vorherseiend; aber durch das Heraustreten des genannten Inhalts als selbständig wurde er in dieser seiner Selbstoffenbarung ein zweiter und hatte in der That nicht den Namen Vater, ehe er von dem Gedanken so genannt wurde. Vermöge dieser innerhalb der höchsten Einheit entstandenen Spaltung tritt die weibliche Natur hervor, *τὸ μὲν φανερὸν τοῦ πυρός*, welche selbst den Vater in ihrem Schoße verbirgt (*τὸ κρυπτόν*)[3] und durch die Verbindung mit ihm die Mutter alles Seienden wird. So wird die unendliche Luft erzeugt, in welcher der alles schaffende Vater sich offenbart[4]. Auf diese ursprüngliche Syzygie folgen die übrigen: *φωνή* und *ὄνομα, λογισμός* und *ἐνθύμησις*, welchen in der Außenwelt Himmel und Erde, Sonne und Mond, Luft und Wasser entsprechen. Allen diesen wohnt nun die große unendliche Macht, *ὁ ἑστώς*, inne (S. 163—166. 173).

---

1) Gen. 3, 24.

2) Vgl. Orig. a. a. O. XIX, 420: . . . *Στοϊκῶν, φασκόντων, ὅτι ὁ θεὸς πνεῦμά ἐστι διὰ πάντων διεληλυθός καὶ πάντ' ἐν ἑαυτῷ περιέχον.* Plut. opp. ed. Wyttenbach IV, 2. p. 32 u. a.

3) S. 173: *ἰδοῦσα αὐτόν, ἐνέκρυψε τὸν πατέρα ἐν ἑαυτῇ, τουτέστι τὴν δύναμιν.* Vgl. S. 163.

4) Vgl. hiemit die obige Darstellung der Kosmologie der Stoiker, nach welcher die Luft ebenfalls die erste Verwandlungsform des Feuers ist.

Wenn auch nicht aus dem eigentlichen Wortlaut, so geht doch aus dem Gedankenzusammenhang genügend hervor, daß der göttliche Gedanke von Simon mit dem am Anfang auf dem Wasser schwebenden Geist identificirt und hier das Bild der unendlichen Macht genannt wird [1]). Nach dessen Ebenbild wurde wiederum der Mensch erschaffen und in ihm befindet sich also *πάντα τὰ ἀγέννητα*. Wenn nun dieser Geist im Menschen nicht entwickelt wird und ihn zur Wahrheit führt (*ἐὰν μὴ ἐξεικονισθῇ*), sondern in seiner nur potentiellen Existenz verharrt, so wird er samt der Welt untergehen. Wenn er aber gehörig entwickelt wird, so wird er hingegen aus einem kleinen Funken emporwachsen und eine unendliche Macht werden (*μεγαλυνθήσεται καὶ αὐξήσει*) [2]). In diesem Sinne wird das Universum mit dem Baum Nebukadnezars (Dan. 4, 6 ff.) verglichen, dessen Rinde, Stamm, Aeste und Blätter die sichtbare Welt bezeichnen. Dies alles wird von der verwüstenden Flamme verzehrt. Die Frucht aber des Baumes wird, wenn gereift, in die Vorrathskammer gelegt und entgeht somit der Zerstörung durch Feuer; denn ihre Bestimmung ist aufbewahrt zu werden; die Spreu dagegen wird ins Feuer geworfen [3]), weil sie nicht um ihrer selbst, sondern um der Frucht willen, gewachsen. Daß übrigens durch diese Vorrathskammer (*ἀποθήκη*) der Mensch selbst bezeichnet wird, geht unzweideutig aus dem Folgenden hervor: „*διὸ ἔσται κείμενον* (*τὸ γράμμα ἐξ ἐπινοίας τῆς μεγ. δυν.*) *ἐν τῷ οἰκητηρίῳ οὗ ἡ ῥίζα τῶν ὅλων τεθεμελίωται.*“ *Οἰκητήριον δὲ λέγει εἶναι τὸν ἄνθρωπον, καὶ κατοικεῖν ἐν αὐτῷ τὴν ἀπέραντον δύναμιν, ἣν ῥίζαν τῶν ὅλων εἶναί φησιν* (S. 163). Da es nun von dem Wort und der Rede Gottes (*ῥῆμα καὶ λόγος*), das ewig bleibt (Esr. 11, 8) heißt, daß es sei *ἐν στόματι γεννώμενον* (S. 164 f.), scheint damit

---

1) S. 167: „*καὶ πνεῦμα θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος*“. *τουτέστι, φησί, τὸ πνεῦμα, τὰ πάντα ἔχον ἐν ἑαυτῷ, εἰκὼν τῆς ἀπεράντου δυνάμεως.*

2) Vgl. Plut. a. a. O. IV, 2. S. 244: *τὸν Δία, φησὶν* (*Χρύσιππος*) *αὔξεσθαι, μέχρις ἂν εἰς αὐτὸν ἅπαντα καταναλώσῃ.*

3) Vgl. Matth. 3, 12.

nichts als der menschliche λόγος ψυχῶν (S. 172) bezeichnet zu sein. Ungefähr denselben Sinn haben die Worte: τὴν δὲ Ἑλένην λυτρωσάμενος, οὕτως τοῖς ἀνθρώποις σωτηρίαν παρέσχε (Simon) διὰ τῆς ἰδίας ἐπιγνώσεως (S. 175) [1].

Er führte nämlich eine gewisse Helena mit sich, die er, selbst ὁ ἑστώς, für die Mutter aller Dinge ausgab, aus seinem Geist als Erstling hervorgegangen [2]. Diese sei indessen durch die Weltmächte gefesselt. Deshalb sei er selbst auf die Erde hinabgestiegen, um sie nach Auflösung der Welt zu befreien [3]) und, je nachdem die Menschen ihn kennen lernten, ihnen Erlösung zu entbieten. Den Endzweck des Weltprozesses denkt sich demgemäß Simon unzweifelhaft so, daß aus der allgemeinen Verbrennung alles dem göttlichen Feuer Verwandte ausgeschieden werde, welches im Menschen potential befindlich, durch Unterricht (διδασκαλίᾳ) dahin entwickelt werden kann [4], daß es in uns gleichsam Gott selbst erzeugt und uns mit ihm vereinigt.

Es dürfte kaum noch ein Zweifel darüber entstehen können, aus welcher Quelle das eben dargestellte System entnommen sei. Denn fast seine sämtlichen wissenschaftlich gefaßten Lehrbegriffe sind unzweideutig als stoische Sätze erkennbar. Demgemäß bestimmt Simon, wie wir gefunden haben, den Urgrund oder Urstoff alles Seienden nach allen seinen Theilen als vernünftiges Feuer (λόγοι σπερματικοί), das aus sich die Manigfaltigkeit der Dinge herausscheidet und somit, da alles ursprünglich diesem Princip gehört, das wiederum selbst in alles eingeht, auch einmal seine eigene Schöpfung absorbiren und verzehren muß. Auch darf man nicht vergessen, daß selbst das dem Ansehen nach Idealste — was wenigstens von

---

1) Vgl. Irenäus a. a. O., S. 239.

2) S. 174: ἐνῴκησεν ἐν αὐτῇ ἡ ἐπίνοια.

3) Iren. a. a. O. Epiph. a. a. O., S. 8: εἶτα ἐκείνη τὴν δύναμιν συλλεγομένη πάλιν αὖθις ἀναβῆναι εἰς οὐρανὸν δυνηθῇ. Philo: S. 166: καὶ τὸν μὲν ἄρσενα ἄνωθεν ἐπιβλέπειν καὶ προνοεῖν τῆς συζύγου.

4) Vgl. Epiph. a. a. O., S. 10: φθορὰν δὲ ὑφηγεῖται σαρκὸς καὶ μόνον ἀπώλειαν, ψυχῶν δὲ κάθαρσιν καὶ ταύτην διὰ γνώσεως — —

der Serie der Syzygien gilt — nichtsdestoweniger in der That dem materiellen Substrat identificirt wird. Was dagegen die Behauptung des Verfassers der Philosophumena betrifft, daß Simon dem Heraklit die Principien seines Systems entnommen habe (*τὸν σκοτεινὸν Ἡράκλειτον συλαγωγῶν*, S. 163), so ist dies insofern richtig, daß, wie wir wissen, die Stoiker selbst eben jene Quelle benutzt haben.

Von ungefähr denselben Voraussetzungen wie die simonische, geht die mit dieser engverwandte Theorie der Naassener aus, die nämlich, welche ebenfalls in der oben angeführten Schrift des Origenes, S. 94—123, wiedergegeben wird.

Da indessen in dieser Darstellung jene Lehre, wie die vorhergehende, nicht bloß mit wunderlich ausgelegten Bibelstellen, sondern auch mit griechischen und barbarischen Mysterien bedeutend gemischt erscheint, so ist eben darum ihre wirkliche Gestalt schwer erkennbar. Wenn wir dessen ungeachtet aus der weitläufigen Darstellung diejenigen Lehrsätze, welche als der wissenschaftliche Kern des Ganzen zu betrachten sind, zusammenstellen, so begegnet uns zuerst der mannweibliche Urmensch (*ἀρχάνθρωπος, υἱὸς ἀνθρώπου, λόγος*) hier Adamas genannt (S. 75) [1]. Dieser bildet nun das *σπέρμα* und die ursprüngliche gestaltlose Existenzform des Seins (*πρώτη ἀσχημάτιστος οὐσία*) [2], die aus sich das Einzelne erzeugt und erschafft (S. 100—103). Allein, obgleich somit der Urmensch dem höchsten Göttlichen unzweideutig identificirt wird, so wird doch anderseits zwischen beiden ein bestimmter Unterschied gemacht.

---

1) Vgl. Ezechiel 1, 26. Daniel 7, 13; ebenfalls אָדָם קַדְמוֹן in der Kabbala, deren Verwandtschaft mit dem Gnosticismus keinem Zweifel unterliegt: Herzog, Real-Encycl. f. protest. Theol. u. Kirche (Stuttgart u. Hamburg 1857) VII, 195. 199; ebenf. Philo (ed. Richter) II, 257: *ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν ἐπιγεγραμμένοι πατέρα, οὐ θνητὸν ἀλλ' ἀθάνατον, ἄνθρωπον θεοῦ, ὃς τοῦ ἀϊδίου λόγος ὤν, ἐξ ἀνάγκης καὶ αὐτός ἐστιν ἄφθαρτος*; ebenf. IV, 302: *λόγος δέ ἐστιν εἰκὼν θεοῦ.* Vgl. Koloss. 1, 15: *ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου.*

2) Vgl. Stob. Eclog. (ed. Heeren) I, 58: *Ποσειδώνιος πνεῦμα νοερὸν καὶ πυρῶδες, οὐκ ἔχον μορφὴν (θεὸν λέγει).*

Denn dieser Vorherseiende (*προών*) [1], heißt es, zerriß seinen Schoß in der Tiefe (*ἐν βάθει διήμυξε τοὺς κόλπους*) und erzeugte gleich einem Mandelbaum den Sohn, welcher als eine reife und unruhige Leibesfrucht aus demselben herauszutreten strebte, erzeugte diesen *ἀκατάληπτον καὶ ἀόρατον*, das Wort oder den Gedanken Gottes, das Receptaculum des Alls, wo die gemeinsame Wurzel der Dinge niedergelegt ist [2]. Dieser Urgrund enthält indessen drei Elemente, *τὸ νοερόν, τὸ ψυχικόν, τὸ χοικόν*. Da nun das Chaos dem Erstgeborenen entströmen soll (*χυθέν, ἐκκεχυμένον*) [3], so unterliegt es keinem Zweifel, daß ja nicht dieser (*ὁ πρῶτος νοῦς*) somit wirklich als Weltschöpfer anzusehen ist [4]. Wenn aber anderseits die Welt aus dem dritten und vierten entstanden sein soll (*ὑπὸ τρίτου καὶ τετάρτου*), so ist auch dies gewissermaßen begründet. Mit dem dritten wird nämlich das Wasser (*ἡ ὑγρὰ οὐσία, ἰδίᾳ πάντων ὁδεύουσα*) verstanden, welches ursprünglich alles enthalten und erzeugen soll (S. 119). Es enthält aber dies in sich das vierte, den feuerartigen Gott, den Schöpfer und Vater der Welt (S. 104), die dem Werden und Wandeln inwohnende Zeugungskraft (*ἡ μεταβλητὴ γένεσις*) [5]. Daß wiederum das Feuer als *τῷ ψυχικῷ* und *τῷ νοερῷ* iden-

---

1) Vgl. S. 173: *προϋπάρχων* (Sim.).

2) S. 117: *Τοῦτο (ὁ υἱὸς ἐκ τοῦ πατρὸς γεννώμενος) ἐστὶ τὸ ῥῆμα τοῦ θεοῦ, ὅ, φησὶν, ἐστὶ ῥῆμα ἀποφάσεως τῆς μεγάλης δυνάμεως· διὸ ἔσται ἐσφραγισμένον καὶ κεκρυμμένον καὶ κεκαλυμμένον κείμενον ἐν τῷ οἰκητηρίῳ, οὗ ἡ ῥίζα τῶν ὅλων τεθεμελίωται — — στιγμῆς ἀμερίστου, ἐξ ἧς ἐξάρχεται τὸ ἐλάχιστον αὐξῆσαι κατὰ μέρος· ἡ μηδὲν οὖσα, στιγμὴ ἀμέριστος οὖσα, γενήσεται ἑαυτῇ ἐπίνοιαν μέγεθός τι ἀκατάληπτον.* Vgl. S. 163. 167—168. 172, wo dasselbe fast wörtlich wiederholt wird. Wahrscheinlich ist also, daß die Naassener das Ganze aus dem oben erwähnten Buch Simons: *Ἀπόφασις μεγάλη* geholt haben.

3) S. 98. 122.

4) S. 103: *δημιουργὸς τῶν γεγονότων ὁμοῦ καὶ γενομένων καὶ ἐσομένων.*

5) S. 110: *ποταμοὺς, φησὶ, λέγει τὴν ὑγρὰν τῆς γενέσεως οὐσίαν, πῦρ δὲ τὴν ἐπὶ τὴν γένεσιν ὁρμὴν καὶ ἐπιθυμίαν.* Vgl. S. 171 f. (Sim.).

tisch betrachtet wird, welche beide nur in principieller Einheit mit der Materie (*τὸ χοϊκόν*) existiren, scheint namentlich aus dem Folgenden hervorzugehen: *ψυχὴ γάρ, φησί, πᾶσα φύσις. Ἔστι γὰρ ψυχὴ πάντων τῶν γινομένων αἰτία· πάντα ὅσα τρέφεται, φησὶ, καὶ αὔξει, ψυχῆς δεῖται. Οὐδὲν γὰρ οὔτε τροφῆς, φησὶν, οὔτε αὐξήσεως οἷόν ἐστιν ἐπιτυχεῖν, ψυχῆς μὴ παρούσης* [1]. *Καὶ γὰρ οἱ λίθοι, φησὶν, εἰσὶν ἔμψυχοι* [2]· *ἔχουσι γὰρ τὸ αὐξητικόν* (S. 98), und ebenfalls: *λέγουσιν οὖν περὶ τῆς πνεύματος οὐσίας ἥτις ἐστὶ πάντων τῶν γενομένων αἰτία, ὅτι τούτων ἐστὶν οὐδέν, γεννᾷ δὲ καὶ ποιεῖ πάντα τὰ γινόμενα* (S. 102). Zweifelsohne ist mithin die wirkliche Ansicht der Naassener die, daß der Urstoff alles Seienden seiner Natur nach feuerartig sei (*ψυχή*) und in sich beides vereinige: die Vernunft (*πνεῦμα, τὸ νοερόν*) und die Materie (*τὸ χοϊκόν*). Dieses so aufgefaßte Princip ist aber, wie aus dem Obigen erhellt, nicht bloß der Grund alles Seienden (*αἰτία*), sondern auch das Ziel, nach welchem die ganze Schöpfung strebt [3]. Denn die von dem noch nicht entwickelten (*ἀπὸ τοῦ ἀχαρακτηρίστου*) in die Welt ausgesäeten Samen sind zugleich die Grundstoffe dieser Welt und die individuellen Ziele (*τέλη*) für ihr Streben nach Vollendung (*συντελεῖσθαι*) [4]. In dem Menschen aber (*τὸ πλάσμα τοῦ τελείου ἀνθρώπου*, S. 98) oder *γῆς καλὸν γέρας* bekommt indessen dieser Vollendungsproceß seinen höchsten Ausdruck [5]. Von den Menschen sind aber nur die, welche in Uebereinstimmung mit der Vernunft leben (*οἱ λογικοὶ ζῶντες*) als gute Früchte des Baumes zu betrachten (vgl. Simon). Die Erlösung ist also nur dann möglich, wenn man durch geistige Wieder-

---

1) Vgl. Stob. a. a. O. I, 538: *τὸ δὲ (πυρὸς γένος) τεχνικὸν, αὐξητικόν τε καὶ τηρητικόν, οἷον ἐν τοῖς φυτοῖς ἐστι καὶ ζώοις· ὃ δὴ φύσις ἐστὶ καὶ ψυχή.*

2) Vgl. Lucian., Hermot. 81 (bei Zeller): *ἀκούομεν δὲ αὐτοῦ λέγοντος, ὡς καὶ ὁ θεὸς διὰ πάντων πεφοίτηκεν, οἷον ξύλων καὶ λίθων.*

3) S. 98: *πᾶσα οὖν φύσις ψυχῆς ὀρέγεται, ἄλλη δὲ ἄλλως.* Vgl. S. 117.

4) S. 113.

5) S. 112: *οἱ τὰ τέλη τῶν ὅλων λαμβάνοντες, ἡμεῖς ἔσμεν.*

geburt (ἡ πνευματικὴ γένεσις) die wahre Vollendung, welche die Erkenntnis Gottes allein zu verleihen vermag, erreicht (S. 106. 111. 113). So wird in uns das dem All immanente Göttliche, der nicht entwickelte Christus, entwickelt und ausgebildet (κεχαρακτηρισμένος ἐστί) [1]), denn der große Ocean (das dritte, ἡ ὑγρὰ οὐσία) erzeugt, wenn er hinabfließt, Menschen, aber Götter, wenn er nach oben zurückströmt (S. 106).

Daß die Theorie der Naassener, von allen anderweitigen Bestandtheilen abgesehen, doch in der Hauptsache den Stoicismus des Simon wiedergibt, scheint über allen Zweifel erhaben zu sein. Wie wir gezeigt haben, faßten nämlich auch sie das Göttliche oder den Urgrund der Dinge in der That als ein seiner Natur nach feuerartiges σπέρμα λογικόν. Nachdem die Welt durch Evolution hieraus hervorgetreten und geformt ist, so muß sie, weil alles nach einer Seele strebt, einmal zu demselben Ursprung zurückkehren. Gleich wie Simon halten auch sie dafür, daß nur in und durch den Menschen das reine Feuer (τὸ πνεῦμα), das oberste und universelle Ziel des Weltprozesses, zu Stande komme. Endlich muß man genau beachten, wie die Naassener, nicht weniger als ihre genannten Vorgänger in echt stoischem Geiste das Immaterielle und Materielle identificiren, wenn nicht vermischen.

Den Naassenern schließen sich unzweifelhaft die in den Philos. S. 123—159 ausführlich erörterten Theorien der Peraten, der Sethianer und des Justinus an. Ob aber gleich diese unleugbar mit den Erstgenannten vieles gemein haben, so sind sie doch darin wenigstens von ihnen verschieden, daß sie in ihrer Auffassung der Materie sich vorzüglich Platon anzuschließen scheinen.

Ganz unzweideutig läßt sich dagegen der principielle Standpunkt sowohl Simons als der Naassener in der allerdings mit pythagoreischen Zusätzen vermischten Speculation nachweisen, welche von den Philos. S. 269—273 dem Monoïmus Arabs zugeschrieben wird. Nach seiner Ansicht ist nämlich das Göttliche selbst, oder τὸ πᾶν, woraus alles seinen Ursprung hat [2]), in dem Menschen

---

1) Vgl. Simon.

2) S. 273: ἓν καὶ πολλά.

concentrirt (S. 269), welcher als μία μονὰς, πάντα ἔχουσα ἐν ἑαυτῇ, ὅσα ἄν τις εἴπῃ καὶ παραλείπῃ μὴ νοήσας [1]), πάντα γεννῶσα (ibid.) bestimmt wird. Wie die Naassener legt ferner auch Monoïmus dem Urmenschen den Charakter des Mann-Weiblichen bei: αὕτη μήτηρ, αὕτη πατὴρ, τὰ δύο ἀθάνατα ὀνόματα (ibid.) [2]). Von diesem vollkommenen Menschen [3]) wird indessen der Sohn geboren ohne Vermittelung weder der Zeit noch eines Entschlusses, denn der Mensch war und der Sohn ward, in demselben Sinne, als wenn man sagt, daß das Feuer war und das Licht unmittelbar und zeitlos aus dem Feuer wird. An allem, was beim Vater ist, habe auch der Sohn theil. Dieser sendet während seines Flusses nach unten (vgl. die Naass.) sechs Mächte aus [4]), mit welchen er alles erfüllt, und erzeugt so die vier Elemente (S. 269—271). Aber eben an diesem durch die Mächte des Menschensohnes (μιᾶς κεραίας) [5]) bewirkten Wechsel der Dinge (μεταβολή) hat Gott seine Freude. Denn die Welt selbst und ihr ganzes Leben ist ein Fest des Herrn (ἑορτὴ νόμιμος, αἰώνιος, καινὴ καὶ μὴ παλαιουμένη), zu dessen Feier ἡ μία κεραία keines von außen her geholten Materiales bedarf (S. 271 f.).

Aus dieser kurzen Darstellung scheint somit hervorzugehen, daß die stoische in die oben erörterten Systeme übertragene Ansicht von Gott als einem Feuer, das sowohl die Urkraft als der Urstoff des Daseins ist [6]) und selbst durch das Leben der Welt sich entwickelt, in der That auch von Monoïmus gebilligt wird.

Unsere Uebersicht dieser unter sich engverbundenen Systeme würde indessen keine vollständige sein, wenn wir die in den Philos.

---

[1]) Vgl. S. 163. 164 (Sim.); ebens. S. 240.

[2]) Vgl. S. 171 (Sim.); S. 95 (Naass.).

[3]) Vgl. S. 97 ff. (Naass.).

[4]) Vgl. die Lehre Simons (S. 166—167), wo, wie auch sonst, diese Begriffe auf die sechs Schöpfungstage übertragen werden.

[5]) Durch diesen einen Haken = ι ἕν wird das göttliche X der Pythagoreer bezeichnet, weshalb er auch genannt wird: εἰκὼν τοῦ τελείου ἀνθρώπου ἐκείνου τοῦ ἀοράτου.

[6]) S. 273: ὁ θεός μου, ἡ ψυχή μου, τὸ σῶμά μου.

S. 261—269 entwickelte Theorie der Doketen unbeachtet ließen. Zwar läßt sich nicht in Abrede stellen, daß diese letztere im ganzen von der Speculation Valentins bedeutend beeinflußt ist [1]. Von der Materie oder der Finsternis (τὸ ὑποκείμενον χάος, τὸ σκότος κατώτατον) wird nämlich hier das göttliche Licht der Ideen, das von oben in jene herabströmt (κατέλαμψεν ἄνωθεν) [2] und die Materie nach seinem eigenen oder der Ideen Muster bildet (S. 264 f.), principiell geschieden. Es erfolgt dies Mittheilen ferner durch den dritten der von Gott herausströmenden mann-weiblichen Aeonen (vgl. Sim. u. die Naass.), in welchen die ewige intelligible Natur dieser (ἡ νοητὴ φυσίς) zur Entwicklung gelangt. Selbst bleibt er dagegen sowohl von den Aeonen als der Materie weit entfernt (S. 263 f.).

Fassen wir die Sache schärfer in's Auge, so ergibt sich doch sogleich, daß diese platonische oder valentinische Gedankenrichtung im Grunde von einer stoischen getragen wird, wodurch die Doketen eine unverkennbare Verwandtschaft mit ihren Vorgängern bekunden. Den obersten göttlichen Urgrund stellen sie sich nämlich wie einen Feigensamen (σπέρμα συκῆς) vor [3], allerdings verschwindend klein (ἐλάχιστον παντελῶς) [4], aber nichtsdestoweniger im Besitz eines unendlichen und den Theilen nach unzählbaren Inhalts. Aus diesem Samen erwächst ein großer Baum (vgl. Simon), dessen Frucht der dritte Aeon ist, ἐν ᾧ τὸ ἄπειρον καὶ τὸ ἀνεξάριθμον θησαυριζόμενον (vgl. Sim. und die Naass.) φυλάσσεται σπέρμα συκῆς (S. 262). Das Bild dieses, des göttlichen Lichtes, ist wiederum das aus dem Licht hervorgegangene lebendige Feuer, das den feuerartigen Gott gebärt (vgl. die Naass.), ὁ μέγας ἄρχων, dessen Substanz die Finsternis oder die Materie ist (σκότος ἔχων τὴν οὐσίαν), woraus er die Welt erschafft (S. 265). Hieraus folgt nun mit Nothwendigkeit, daß Gott oder die höchste Vernunft in seiner feuerartigen Natur sowohl die ursprünglich wirkende Ursache, als den

---

1) Vgl. Bunsen, Hippolytus and his age (London 1854) I, 380.
2) Vgl. S. 139. (Seth.)
3) Vgl. die Naass.
4) Vgl. Simon u. die Naass.

Grundstoff der Welt in sich befaßt. Ist aber dem so, so liegt es auf der Hand, daß das Princip der Stoiker, das göttliche Feuer, der vernünftige Ursame alles Seienden (*λόγος σπερματικός*) auch von den Doketen ihren Vorgängern entnommen und angewendet wurde. Daß dies Göttliche, allerdings durch Vermittelung des höchsten Aeons — in welchem man übrigens leicht sowohl die *ἐπίνοια* des Simon als den Urmenschen der Naassener erkennt —, dabei in und durch die Gesamtschöpfung entwickelt wird, wo es seine endliche Vollendung erreicht, scheint uns namentlich aus dem Folgenden hervorzugehen: *τούτων τῶν αἰώνων ἀρχὴν γενέσεως λαβὼν* (ὁ θεός) *κατ᾽ ὀλίγον ηὔξησε καὶ ἐμεγαλύνθη καὶ ἐγένετο τέλειος.* (S. 263, vgl. Sim. und die Naass.)

Während die bis jetzt erörterten Systeme sämtlich eine Fülle Aehnlichkeiten und Anknüpfungspunkte darbieten, und eben darum als zu derselben Gattung gehörig zu betrachten sind, scheint dagegen Basilides — nach Valentinus sicherlich der vornehmste unter den Gnostikern — theils durch seine größere Originalität, theils durch eine im allgemeinen mehr systematische Darstellung sich nicht unbedeutend von seinen Vorgängern zu unterscheiden. Daß jedoch dieser Unterschied in der That nicht sehr groß ist [1]), wird nicht nur — insofern man das Referat von der Theorie des Basilides berücksichtigt, das bei Origenes (Philos., S. 230—244) vorkommt — durch einzelne Stellen, sondern vorzüglich durch den auch hier zum Vorschein kommenden Stoicismus [2]) bestätigt, obgleich allerdings ein, sei es platonischer oder valentinischer, Spiritualismus bei ihm in fast gleich hohem Maße zur Geltung kommt.

---

[1]) Bunsen a. a. O., S. 111: „nor he could disentangle himself entirely from the false method and the delusions of Simonism, or of what Menander had made out of it in Antioch, where he received his first impressions“.

[2]) Vgl. Uhlhorn, Das basilid. System mit besond. Rücksicht auf die Ang. d. Hippolyt (Göttingen 1855), S. 12 ff. Baur: „Das System des Gnostikers Basilides u. die neuesten Auffassungen desselben“, in Theol. Jahrbb. 1856, I, 145. Was die von Hilgenfeld (ibid.) erhobenen Einsprüche gegen die Auffassung des letzteren betrifft, so können wir für unsern Theil ihnen nicht beipflichten.

Ἦν ὅτε οὐκ ἦν: so bezeichnet nach den Philos. Basilides das höchste Princip oder den nichtseienden Gott, welcher zum Unterschied alles Seienden dem gemäß überhaupt als das Nichts selbst aufgefaßt wird (S. 230). Dieser Gott beschloß nun ἀβούλως καὶ ἀπροαιρέτως (vgl. Monoïm.) die Welt zu erschaffen, jedoch nicht die im Raume ausgedehnte oder später entstandene, sondern nur ihren Samen (σπέρμα κόσμου). Dieser aber befaßte in sich alles, wie das Senfkorn [1]) in unendlich kleinem Maßstabe zugleich Wurzel, Stamm, Zweige und unzählige Blätter enthält, oder wie die eine Farbe des Pfaueies eine Fülle von Farben enthält [2]). Denn was immer genannt werden kann oder unbeachtet und übersehen wird (vgl. Sim. u. Monoïm.), mit einem Worte: die ganze πανσπερμία, war in Gott niedergelegt oder gesammelt (τεθησαυρισμένα καὶ κατακείμενα; vgl. Sim.) [3]). Von dieser ist wenigstens nicht wesentlich das Wort Gottes oder das Licht verschieden, welches durch den bloßen Ausspruch entstanden sein soll (Gen. 1, 3). Denn Basilides sucht in seiner Speculation jedes Entstehen κατὰ προβολήν zu vermeiden, weil ja Gott nach ihm das Nicht-Seiende ist (S. 232). Daß die gedachte Vorstellung ihm jedoch nicht fremd war, geht aus dem Folgenden zur Genüge hervor.

Im Ursamen gab es nämlich eine dreifache Sohnschaft (υἱότης), dem Nicht-Seienden gleich und von ihm ausgegangen. Von dieser war ein Theil seiner Substanz nach feiner (τὸ μέν τι ἦν λεπτομερές), ein zweiter gröber vertheilt (τὸ δὲ παχυμερές), ein dritter wiederum bedurfte der Läuterung [4]). Diese ursprüngliche Mischung

---

1) Vgl. Simon u. die Doket. Ebenf. die Naassen. S. 118: αὕτη (ἐκ μηδενὸς συνεστῶσα στιγμὴ ἀμέριστος) ἐστὶν ὁ κόκκος τοῦ σινάπεως, ἡ ἀμέριστος στιγμή.

2) Vgl. Clement. Hom. ed. Dressel (Göttingen 1853) VI, 3. 5, wo dieselbe übrigens orpheische Vorstellung sich wiederfindet. Daß diese Theorie des Ureies einigen Einfluß auch auf den Stoicismus ausgeübt habe, läßt sich sehr wohl denken.

3) S. 230—233.

4) S. 233. Vgl. S. 321. Diog. Laërt. ed. Cobet, p. 189: γίνεσθαι δὲ τὸν κόσμον ὅταν ἐκ πυρὸς ἡ οὐσία τραπῇ — — εἶτα τὸ παχυμερὲς αὐτοῦ συστὰν ἀποτελεσθῇ γῆ, τὸ δὲ λεπτομερὲς ἐξαερωθῇ.

(*συγκεχυμένα*) aber mußte schließlich in ihre verschiedene Arten geschieden werden (*διαφυλοκρινηθῆναι*) [1]), eine Procedur, die unzweifelhaft als ein von Gott bewirktes wirkliches Herausströmen und gesetzmäßige Evolution des Ursamens gedacht wurde. Denn einerseits wird hier von *σπέρματα κεχυμένα* gesprochen (S. 231), anderseits heißt es von dem gemeinsamen Ursamen, daß er zu bestimmten Zeiten (*καιροῖς ἰδίοις*) durch Zuwachs (*κατὰ προσθήκην*) [2]) vermehrt werde, was auf dem mächtigen Einfluß Gottes beruhe (*ὡς ὑπὸ τηλικούτου καὶ τοιούτου θεοῦ*) [3]).

Sobald nun der innere Ausscheidungsproceß der *πανσπερμία* begonnen, geriethen die feineren Elemente in Wallung (*διέσφυξε*, vgl. die Naass.), stiegen in die Höhe und drangen bis zu dem Nicht-Seienden hervor. Zu ihm strebt nämlich, durch seine Schönheit angelockt [4]), die ganze Schöpfung, jedes in seiner Weise [5]). Die gröberen Theile blieben dagegen im Samen zurück, weil sie, obgleich nachahmend (*μιμητική*), nicht die zum Fluge nach oben erforderliche Feinheit besaßen. Mit den Flügeln bekleidet, welche Basilides den heiligen Geist nennt, erhebt sich darum ἡ *παχυμερεστέρα υἱότης* und

---

1) S. 244: *ὅλη γὰρ αὐτῶν ἡ ὑπόθεσις, σύγχυσις οἱονεὶ πανσπερμίας καὶ φυλοκρίνησις καὶ ἀποκατάστασις τῶν συγκεχυμένων εἰς τὰ οἰκεῖα.* Vgl. Stob. a. a. O. I, 372. 374: *καὶ ὥσπερ τινὲς λόγοι τῶν μερῶν εἰς σπέρμα συνιόντες μίγνυνται, καὶ αὖθις διακρίνονται γεινομένων τῶν μερῶν, οὕτως ἐξ ἑνός τε πάντα γίγνεσθαι καὶ ἐκ πάντων ἓν συγκρίνεσθαι.*

2) Es dürfte kaum nöthig sein darauf aufmerksam zu machen, daß hier von keinem Zuwachs von außen, sondern nur von der von innen fortgehenden Entwicklung des potentiellen Inhaltes des Ursamens die Rede sein kann, welche Entwicklung zugleich einen wirklichen Zuwachs oder Vermehrung desselben in sich befaßt.

3) S. 232. Vgl. Stob. a. a. O.: *ὥσπερ γὰρ ἑνός τινος τὰ μέρη πάντα φύεται ἐκ σπερμάτων ἐν τοῖς καθήκουσι χρόνοις, οὕτω καὶ τοῦ ὅλου τὰ μέρη τοῖς καθήκουσι χρόνοις φύεται.*

4) Vgl. S. 119 (die Naass.) Epiph. a. a. O. II, 8 (zu Simon).

5) Vgl. S. 235: *σπεύδει γάρ, φησί, πάντα κάτωθεν ἄνω, ἀπὸ τῶν χειρόνων ἐπὶ τὰ κρείττονα. Οὐδὲν δὲ οὕτως ἀνοητόν ἐστι τῶν ἐν τοῖς κρείττοσιν ἵνα κατέλθῃ κάτω.* Vgl. die Naass. S. 98.

bleibt in der Nähe des Feineren und des Nicht-Seienden stehen. Da aber der Geist diesem nicht gleichmäßig war, konnte er bei ihm nicht verharren. Doch blieb er nicht leer oder vom Sohne des Seligen (*τοῦ μακαρίου*, vgl. Simon u. die Naass.) völlig getrennt, sondern in seiner Nähe, wobei gleichsam ein Duft des Höheren an ihm haften blieb. Weil somit der Geist sich gerade in der Mitte zwischen der Welt und dem Uebersinnlichen festgesetzt hat, so wird er auch *Πνεῦμα μεθόριον* genannt (S. 233—235). Die dritte Sohnschaft endlich blieb, weil sie der Läuterung bedurfte, in der großen Masse des Gesamtsamens zurück, indem sie Wohlthaten sowol austheilte als selbst empfieng (*εὐεργετοῦσα καὶ εὐεργετουμένη*) [1]. Denn diese Sohnschaft wurde zurückgelassen, um nach erfolgter Läuterung, endlich gehörig verfeinert, wiederhergestellt zu werden und durch ihre eigene Kraft sich über das *μεθόριον* zu dem Nicht-Seienden zu erheben, ein Uebergang, der ohnehin dadurch erleichtert wird, daß die Natur selbst durch das herabströmende Licht die angeborne Kraft der Sohnschaft verstärkt (*φυσικῶς συνεστηριγμένη*). Dieser Offenbarung der Söhne Gottes harren ängstlich alle (Röm. 8, 22). Die Söhne aber sind wir, die geistigen, die wir hier zurückgelassen sind, um die in der gestaltlosen Masse (*ἀμορφία*) noch gefesselten Seelen auszubilden und zu vervollkommnen. Die vollkommene Erkenntnis der Natur der Dinge, ihres Ursprunges und ihres Zieles wird indessen nur erreicht durch das Evangelium (S. 239. 243), das auf die Welt kam, als die niedrigere Sohnschaft die fließenden Licht- oder Feuergedanken (*πῦρ, φῦς ἅπτειν*) [2]) der Feineren erfaßt hat. Der Anfang davon und zugleich vom Scheidungsproceß selbst wurde durch Christus gemacht. Denn der Zweck seines Leidens war eben der, daß die Elemente,

---

1) Vgl. Diog. Laërt. a. a. O., S. 188: *καὶ ὥσπερ ἐν τῇ γονῇ τὸ σπέρμα περιέχεται, οὕτω καὶ — — — — τοῦ κόσμου τοιόνδ' (σπερματ. λογ.) ὑπολείπεσθαι ἐν τῷ ὑγρῷ, εὔεργον αὐτῷ ποιοῦντα τὴν ὕλην (πρὸς τὴν τῶν ἑξῆς γένεσιν)*. Vgl. Philos., S. 234, wo dasselbe Verhältnis zwischen der zweiten Sohnschaft und dem heiligen Geiste angenommen wird. Ebendas. S. 264—265 (die Doket.).

2) S. 238—241.

welche sich bei ihm gemischt vorfanden, in ihre Arten geschieden und wiederhergestellt werden sollten. In der nämlichen Weise (durch die Macht des evangelischen Lichtes) folglich müssen der zurückgebliebenen Sohnschaft nach erfolgter Trennung ihrer Arten ihre gehörigen Plätze angewiesen werden (τὰ οἰκεῖα) [1]. Bevor dies geschehen und genannte Sohnschaft nach erlangter Ausbildung Jesus folgt, um geläutert sich emporzuschwingen, wird die Welt in ihrem gegenwärtigen Zustande verbleiben. Wenn aber dermaleinst jene υἱότης über das μεθόριον πνεῦμα hinaus ist, dann wird alles, was ängstlich der Erlösung harrt, wiederhergestellt werden (S. 241. 244). Darauf wird Gott über die Welt eine große Unwissenheit verbreiten, damit ein jedes seiner Natur folgen könne, und nicht nach etwas damit in Widerspruch stehendem strebe. Alle zu dieser Region (διάστημα) gehörigen Seelen, welche vermöge ihrer Natur nicht anderwärts die Unsterblichkeit erzielen können, bleiben also hier zurück ohne Erkenntnis des Höheren. Diese Erkenntnis darf nämlich nicht bei den niedrigeren Seelen vorhanden sein, damit sie nicht zum eigenen Verderben nach etwas streben, welches zu erreichen ihnen nicht gestattet ist. Denn unsterblich (ἄφθαρτα) ist alles, was auf seinem Platze bleibt, dagegen alles, was über die Grenzen der Natur hinausstrebt, der Vernichtung geweiht ist. So soll auch der große Archont [2]) der Hebdomas (der Mondregion) von der allgemeinen Unwissenheit überwältigt und von der Erkenntnis des Höheren ausgeschlossen werden; so auch der Archont der Ogdoas (der Aetherregion) nebst allem ihm unterworfenen. Erst dann tritt ein diese *ἀποκατάστασις* [3]) *πάντων κατὰ φύσιν τεθεμελιωμένων μὲν ἐν τῷ σπέρματι τῶν ὅλων ἐν ἀρχῇ, ἀποκατασταμένων δὲ καιροῖς ἰδίοις* (S. 242).

Das eben Erörterte dürfte hinlänglich beweisen, daß, wie wir bereits annahmen, auch dies System der simonischen Reihe beige-

---

[1]) S. 243—244.

[2]) Vgl. S. 265 (die Doketen).

[3]) Vgl. Nemes. De nat. hom. ed. Matthiae, p. 147. Euseb. praep. evang. ed. Gaisford IV, 66, wo eben dieses Wort als stoisch angeführt wird. Apg. 3, 21.

zählt werden muß, zumal der wissenschaftliche Kern der Theorie des Basilides, das stoische Element, in einer ebenso seltsamen als sinnigen Weise mit dem christlichen verbunden, hier vielleicht deutlicher als bei den vorhergehenden hervortritt und sich geltend macht, wenngleich zur Entwicklung der Ansicht im ganzen gewissermaßen sowol der Platonismus als der Orientalismus bedeutende Beiträge geliefert haben. Denn um bei den Principien anzufangen, so macht dieser Gnostiker — allerdings den Nicht-Seienden voraussetzend — die *πανσπερμία*, die er übrigens dem *λόγος* identificirt, zum Urgrund alles Seienden. Daß ferner dieser ursprüngliche Lichtzustand der Dinge in der That vom Feuer nicht unterschieden wird, dafür dünken uns triftige Gründe zu sprechen. Obgleich nämlich das Göttliche nur bildlich von Basilides als Feuer bezeichnet wird, so berechtigt uns doch der principielle stoische Standpunkt des Systemes im übrigen zu der Annahme, daß jenes Bild in der That als Wirklichkeit gedacht sei.[1]) Keiner der hierhergehörigen Lehrsätze aber verräth deutlicher seinen Ursprung als der vom Heraustreten der drei Sohnschaften aus dem Gesamtsamen, weil eben darin die vom Heraklit ererbte Lehre vom Ausscheiden der Elemente aus dem Urfeuer unverkennbar zur Anwendung kommt. Daß endlich die Lehre von der Wiederherstellung alles (*ἀποκατάστασις*) ebenfalls zuletzt auf das Feuer zurückgeführt wird, scheint uns sowol aus der ganzen Art des Systemes als auch aus besonderen Lehrsätzen desselben hervorzugehen. Alles wird nämlich auf seine gehörigen Plätze wiederhergestellt durch die dem Evangelium innewohnende Spaltungskraft, welche, indem sie die fließenden Gedanken des oberen Feuers (*τοῦ λεπτομεροῦς*) nach unten hinabführt, die angeborne[2]) göttliche Vernunft (*λογισμός*) der Masse (*τοῦ σωροῦ*) oder der Materie entwickelt oder anzündet. Weil somit der innersten, wenn auch nicht wörtlich wiedergegebenen, Ansicht des Basilides zweifelsohne gemäß die Vernunft und das Feuer eins und das-

---

[1]) Vgl. besonders S. 239. Es dürfte übrigens dasselbe auch vom Monoimus gelten. (Vgl. oben S. 605 u. 596.)

[2]) S. 237. Vgl. Uhlhorns (a. a. O., S. 24) Emendation zu dieser Stelle.

selbe ist, so dürfte es niemanden befremden, daß der vom Evangelium bewirkte Spaltungsproceß ebenso sehr eine physische als eine ideelle Bedeutung hat. Das der Auffassung des Basilides von dem Ziel und der Rückkehr vor allem Eigentümliche werden wir im Folgenden näher erörtern.

Inwiefern die Behauptung des Verfassers der Philos. (S. 223. 231—233), daß die eben dargestellte Ansicht in der That auf aristotelischem Grund ruhe, als berechtigt zu betrachten sei, dürfte nach dem Angeführten nicht schwer sein zu entscheiden. Denn wenn auch Basilides wirklich dem Stagiriten verschiedenes entlehnt haben sollte, so scheint er doch dieses nur durch Vermittelung des Stoicismus gethan zu haben, dessen Abhängigkeitsverhältnis zum genannten Vorgänger durch zahlreiche und bedeutsame Thatsachen bezeugt wird [1]).

Während, wie oben (S. 596 f.) gezeigt, die Gnostiker durch Anschließen, sei es an die griechische Philosophie oder an die religiösen Ansichten des Morgenlandes, ein wahres, d. h. vom Judaismus gereinigtes Christentum auszubilden sich bemühten, gab es dagegen gewisse andere, nämlich die der judenchristlichen Secte der Ebioniten angehörigen Elkesaiten, welche das wahre Christentum dem wahren oder ursprünglichen Judaismus identificirten und demgemäß dieses wiederherzustellen glaubten, wenn sie alle fremde Elemente aus jenem entfernten. Die Lösung dieser Aufgabe wurde indessen von den Elkesaiten selbst unmöglich gemacht, indem sie, infolge ihrer Verbindung mit den Essäern, sich die Theosophie dieser aneigneten, und außerdem verschiedene heidnische Vorstellungen, besonders orientalischen Ursprunges, bei ihnen Eingang fanden [3]). Da nun also ein gnostischer Zug den Elkesaiten gleichsam ange-

---

1) Vgl. Zeller a. a. O. III, 1. S. 334—336.

2) Neander, K.-G., S. 194.

3) Kurtz a. a. O., S. 171. Neander a. a. O. Ritschl: „Ueber die Sekte der Elkesaiten", in Illgens u. Niedners Zeitschrift f. d. hist. Theol. 1853, S. 576. Credner: „Ueber die Essäer und Ebion.", in Winers Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. I, Hft. 2. 3.

boren war [1]), so lag es in der Natur der Sache, daß ihrerseits ein Anschließen an den Gnosticismus unmittelbar erfolgen mußte, sobald dieser in irgend welcher Form sich ihnen genähert hatte oder ihnen bekannt wurde. Inwiefern ein solches Anschließen stattgefunden habe und sich in der Lehre der sogen. Clementinischen Homilien nachweisen lasse, werden wir jetzt untersuchen.

Wenn wir vorerst in Erwägung ziehen, worin der eigentliche Elkesaitismus und das pseudoclementinische Judenchristentum übereinstimmen, so wird sich herausstellen, daß diese Uebereinstimmung sich auf einzelne und verhältnismäßig unwichtige Punkte beschränkt [2]). Schon auf den ersten Blick zeigt sich nämlich, daß der bei weitem größte und wichtigste Theil des Lehrinhaltes der Homilien eine weitere Entwicklung des ursprünglichen Elkesaitismus darbietet, die aber zugleich weit über die Grenzen dieses Systemes hinausführt. Diese Entwicklung besteht nun vorzugsweise in Feststellung und Hervorhebung des christlichen Elementes durch Unterdrückung des heidnischen und jüdischen, ein Umstand, der durch die Lehre der Homilien sowol von der Taufe als von Christus bestätigt wird [3]). Das dem betreffenden System Eigentümlichste liegt jedoch unleugbar in dessen Gottesbegriff. Denn obgleich es sich kaum in Abrede stellen läßt, daß der Hauptinhalt der clementinischen Lehre sich um die Einheit Gottes und die Erschaffung der Welt durch ihn drehe [4]), so merkt man doch schon hier eine doppelte Tendenz, die eine durch ein ethisches und judaistisches, die andre durch ein gnostisches und metaphysisches Interesse bestimmt [5]).

Dem ersteren Interesse gemäß sucht der Verfasser einerseits durch eine anthropomorphistische Betrachtungsweise den Abstand zwischen

---

1) Uhlhorn, Die Hom. u. Recognit. des Clemens Rom. (Göttingen 1854), S. 395.

2) Vgl. Ritschl a. a. O., S. 589.

3) Uhlhorn a. a. O., S. 399. 400.

4) Hom. I, 7; II, 12, 45. Vgl. Dorner a. a. O. I, 326: „Das materiale Princip der Homilien ist Gottes absolute Einheit."

5) Baur, Christl. Gnosis, S. 326. 327. Vgl. Schliemann, Die Clementt. nebst den verwandten Schriften und der Ebionitismus (Rostock 1844), S. 145.

Gott und dem Menschen so viel als möglich zu verkleinern. Es würde diesen nämlich niemand weder lieben noch sich nach ihm sehnen, wenn er nicht geradezu sichtbar wäre. Denn wäre die Gestalt Gottes unseren leiblichen Blicken entzogen, so könnte er selbst nicht in der Seele gegenwärtig sein und dieselbe ausfüllen (Hom. XVII, 10. 11). Er hat deshalb die schönste Gestalt (*μορφή, σῶμα*) [1]), damit ihn die Menschen sehen und sich an ihm erfreuen können. Da nun diese das Ebenbild Gottes in sich tragen, so lieben sie sich auch gegenseitig (XVII, 7). Neben diesem Anthropomorphismus tritt indessen unverkennbar auch eine speculative Betrachtungsweise hervor. Zwar könnte jemand, heißt es, gegen das Vorhergehende einwenden, daß Gott, hätte er körperliche Form oder Gestaltung, zugleich nothwendig im Raume existiren und durch diesen begrenzt werden müsse; wenn aber dem so wäre, wie würde er dann der Höchste und der Allgegenwärtige sein können? Hierauf müssen wir jedoch antworten, daß der Raum das Leere oder das *μὴ ὄν* sei und also keineswegs dem Gotte oder *τῷ ὄντι* vergleichbar. Denn wie die Sonne, obgleich von der Luft umflossen, dennoch diese durchdringt, erwärmt und erleuchtet, so kann Gott, obgleich seine Substanz eine begrenzte ist (*περιωρισμένη οὐσία*), nichtsdestoweniger hinsichtlich der Theilhaftigkeit (*μετουσία*) und der Gegenwart unendlich sein (XVII, 8). Demzufolge wird er auch als dem *τὸ πᾶν* identisch (XVII, 7), als der Allein-Seiende, *κατάληπτος καὶ ἀκατάληπτος* (vgl. Simon; Monoïm. Basil.), als ein alles durchdringendes Licht, bei weitem leuchtender als die Sonne selbst, betrachtet (II, 44; XVII, 7. 10. 16). Gott ist somit gleichsam das Herz der Welt, *τοῦ ἄνω τε καὶ κάτω*, der Mittelpunkt, wovon die unkörperliche Lebenskraft in sechs ihrer Natur nach unendlichen Extensionen ausströmt. Auf diese von oben hinabschauend (*ἀποβλέπων*) [2]), vollendet er die Welt in ebenso vielen Zeitabschnitten. Selbst ist er aber die Ruhe (*ἀνάπαυσις*), der Anfang und das Ende von allem, von ihm sind die sechs Unendlichen ausgegangen,

---

1) Vgl. die obige Darstellung (S. 609).

2) Vgl. Philos., S. 166 (Sim.): *ἀποβλέπων πολλάκις ὁ λόγος πρὸς τὰ ἐκ νοὸς καὶ ἐπινοίας γεγεννημένα.*

zu ihm sollen sie auch zurückkehren. Sein Bild trägt endlich der unendliche, zu erwartende Aeon in sich (vgl. Philos. S. 265; die Doket.). Es ist dies das Mysterium der Hebdomas (XVII, 9. 10) [1]).

Fragen wir nun weiter, wie die Schöpfung der Welt durch Gott (*δημιουργός, τεχνίτης*) erfolge, so begegnet uns zuerst die allgemeine Bestimmung, daß alles nach dem unveränderlichen Gesetz der Syzygien sich in Zweiheit und Gegensatz spaltet (*διχῶς καὶ ἐναντίως*), um dann wieder vereint zu werden (II, 15 ff.) Da nun Gott selbst *τὸ πᾶν* ist, so muß auch diese Spaltung zuerst in ihm entstehen. Es geschieht dies, als die göttliche schöpferische Weisheit in gedachter Weise hervortritt und so aus Eins Zwei bildet (vgl. Sim.). Denn diese Weisheit, *ἣ ὥςπερ ἰδίῳ πνεύματι αὐτὸς ἀεὶ συνέχαιρεν, ἥνωται μὲν ὡς ψυχὴ θεῷ, ἐκτείνεται δὲ ἀπ᾽ αὐτοῦ ὡς χεὶρ δημιουργοῦσα τὸ πᾶν* (vgl. XI, 22). *Καὶ μονὰς οὖσα τῷ γένει δυάς ἐστιν. Κατὰ γὰρ ἔκτασιν καὶ συστολὴν ἡ μονὰς δυὰς εἶναι νομίζεται. Ὥστε ἑνὶ θεῷ, ὡς γονεῦσιν* [2]), *ὀρθῶς ποιῶ τὴν πᾶσαν προσαναφέρων τιμήν* (XVI, 12). Bevor also die Erschaffung der Welt begonnen oder in dem göttlichen Gedanken entstanden — wir wählen diese Deutung der schweren Stelle —, ruhte Gott in sich selbst und befaßte in seinem noch keiner inneren Spaltung unterworfenen Wesen das All in einem gänzlich pneumatischen Zustand. Solange diese Einheit des göttlichen Wesens ungestört blieb und die in der göttlichen Natur selbst gegründete Verschiedenheit des Geschlechts noch nicht zur Geltung gekommen war, war Gott oder der Geist mit der Weisheit identisch. Im selben Augenblick aber, als dieser letztere in die Weltschöpfung übergieng, nahm er eine doppelte Natur an und schied in ihrem Innern das Männliche oder Active vom Weiblichen oder Passiven. Weil nun Gott ganz und gar Weisheit ist, darf dies allerdings nicht so verstanden werden, daß die Weisheit gleichsam die

---

[1]) Vgl. Philos., S. 165—167 (Sim.), wo jedoch diese Lehre von den unendlichen Mächten in unmittelbaren Zusammenhang mit der Theorie der Syzygien gebracht wird. Ebendas., S. 270 f. (Monoïm.).

[2]) Vgl. hiemit Sim., die Naass. und Monoïm., welche sämtlich Gott Mannweiblichkeit beilegen.

weibliche Seite seines Wesens bilden sollte; es entstand im Gegentheil dieser Unterschied innerhalb des weisen, schöpferischen Gottes selbst [1]). Aber obgleich im letztgenannten Unterschied jedes dieser Momente das andere in sich befaßt, so wird doch das Active vorzugsweise als Geist (νοῦς, πνεῦμα), das Passive dagegen als Materie (σῶμα, ὕλη) betrachtet und so genannt. Wenn es nun allerdings an Stellen nicht fehlt, welche eine abweichende oder sogar entgegengesetzte Auffassung andeuten [2]), so läßt sich doch überhaupt kaum abstreiten, daß diese Materie wirklich als ewig (XX, 8), als der eigene Körper (XX, 6. 7) und das ταμεῖον Gottes (XIX, 17) [3]) betrachtet werde, worin in substantieller Einheit (III, 33) die zusammenseienden Urgründe (συνόντα στοιχεῖα) enthalten sind. Was ferner die Evolution (προβολή) betrifft, wodurch ἡ τετραγενὴς τοῦ σώματος οὐσία (XX, 8) πεφυλοκρινημένη (vgl. Basil.) aus dem göttlichen Körper hervorgehen soll, so leuchtet aus XX, 6. 7 zur Genüge ein, daß hiermit eine wirkliche Veränderung (τροπή) der Substanz, bewirkt durch den alles durchdringenden [4]), dem göttlichen Wesen inwohnenden Geist, verstanden wird. Nachdem nun die Elemente hervorgetreten und von der ewigen, künstlerisch thätigen Vernunft (νοῦς ἀγέννητος, τεχνίτης: VI, 25) gemischt worden sind, entsteht aus der Vereinigung der Gegensätze (ἐκ τῆς ἀντισυζυγίας: III, 33) die Lebenslust (τοῦ ζῆν ἡδονή, ebendas.) [5]) oder der Teufel, dessen Natur als feuerartig aufgefaßt wird (XX, 9; vgl. die Naass. u. Doket.) und in der That sicherlich nicht von der Weltseele unterschieden wird [6]). Die Welt wird aber nur dadurch ein lebendiges

---

[1]) Dieselbe Ansicht hat ohne Zweifel in der That auch Simon über den von Gott ausgehenden Gedanken (ἐπίνοια). Vgl. Philos., S. 173: ἀλλὰ ἰδοῦσα αὐτὸν ἐνέκρυψε τὸν πατέρα ἐν ἑαυτῇ, τουτέστι τὴν δύναμιν, καὶ ἔστιν ἀρσενόθηλυς δύναμις καὶ ἐπίνοια, ὅθεν ἀλλήλοις ἀντιστοιχοῦσιν, οὐδὲν γὰρ διαφέρει δύναμις ἐπινοίας, ἓν ὄντες.

[2]) Vgl. Uhlhorn a. a. O., S. 178—180.

[3]) Vgl. οἰκητήριον, ἀποθήκη (Sim.).

[4]) XX, 6: ἔμφυτον πνεῦμα, διήκων ἀσώματος νοῦς.

[5]) Vgl. VI, 25: ἔρως, ἐπιθυμία.

[6]) Wir glauben hier nicht übergehen zu müssen, was von den Engeln, welche die niedrigste Region des Himmels bewohnen, angeführt wird. Nach-

Ganzes (VI, 24), daß sie in allen ihren Theilen von dieser dem Geist verwandten (IX, 12) Seele (ἡ καθόλου καὶ γεώδης ψυχή) durchströmt wird.

Es finden sich nun beide im Menschen. In ihm ist nämlich mit dem lebendigen Körper (ἔμψυχον σῶμα) der göttliche, lebendig machende Geist (ζωοποιοῦν πνεῦμα) verbunden (III, 28) [1]. In diesem letzteren ruhen ihrem Samen nach (σπερματικῶς) die Fülle der Wahrheit und die eigene Offenbarung Gottes (XVII, 18), die vom wahren Propheten, ὁ πάντοτε πάντα εἰδώς (II, 6. 12. 20; III, 11), entwickelt wird. Nur durch seine Erkenntnis kann man zur Einsicht in das wahre Wesen der Dinge (τὰ ὄντα ὡς ἔστιν) und des Syzygienverhältnisses gelangen und Erlösung gewinnen (I, 19; II, 5. 15; III, 5. 16. 18; VII, 7). Alles aber was die Homilien vom wahren Propheten sagen, scheint im höchsten Sinne auf Jesus zu gehen [2]. Er ist nämlich selbst das ewige Licht, nach dessen Aufgang alles Dunkel verschwindet (II, 17). Allein dieselbe Natur kommt unzweifelhaft nach der innersten Meinung des Systemes auch der menschlichen Seele zu [3], deren Leben eben im Einathmen der von allen Seiten uns umfließenden Lichtseele besteht (XVII, 10). Das ganze Streben des Propheten geht somit lediglich nur auf jene Entwicklung der den Menschen von oben verliehenen Lichtnatur hinaus. Die Seelen, von welchen befunden wird, daß sie sich nach Gott sehnen [4], werden deshalb nach der Trennung vom Körper in Gottes Schoß aufgenommen zur Unsterblichkeit, wie die Winter-

---

dem nämlich in ihnen die böse Begierde entstanden, begannen ihre Glieder verwandelt zu werden und ihre Feuernatur zu verlieren, wobei sie selbst die gottlose τὴν ὁδὸν κάτω antraten.

[1] Vgl. VIII, 23, wo der Mensch genannt wird: ἔνδυμα τοῦ θείου πνεύματος.

[2] Vgl. Uhlhorn a. a. O., S. 167. 210.

[3] XX, 9: ψυχαὶ ἀνθρώπων φωτὸς καθαροῦ σταγόνες.

[4] Daß somit hier das Heil mit Hintansetzen der Erkenntnis und ihrer Bedeutung vorzugsweise im ethischen Leben concentrirt wird (vgl. III, 8; XI, 16), erklärt sich ohne Schwierigkeit dadurch, daß das System, wie bereits angedeutet, in seinem Ganzen durch eben diese parallelen Interessen gleich beherrscht wird und eben darum an einem unlösbaren Widerspruche leidet. Vgl. Uhlhorn a. a. O., S. 213.

nebel über den Bergen von den Strahlen der Sonne aufgesogen werden (XVII, 10). Bei der Auferstehung werden endlich auch die Körper in Licht umgewandelt (εἰς φῶς τραπέντες; XVII, 16), damit sie Gott schauen mögen. Denn alles, sei es körperlich oder geistig, hat in ihm nicht nur seinen Ursprung, sondern auch sein Endziel.

Blicken wir nun auf das Lehrsystem der Homilien zurück, wie es sich von unserem Gesichtspunkte aus darbietet, so muß eingeräumt werden, daß auch dieses in dieselbe Kategorie wie die vorher erörterten einzureihen sei. Denn wenn auch der Pythagoreismus, wie von Baur nachgewiesen [1]), einen sogar wesentlichen Einfluß auf die Theorie der Clementinen ausgeübt hat, so dürfte man doch nicht leugnen können, daß dieselbe, wenn man ihr gnostisches oder metaphysisches Element in's Auge faßt, in der Hauptsache ein stoisches Gepräge zeigt [2]). Es tritt dies schon hervor in der Auffassung der Homilien von Gott als dem über alles ausgedehnten, alles durchdringenden Geiste. Da ferner das Göttliche Licht genannt wird, so scheint in der That dies vom Feuer, wenigstens dem reinen, nicht verschieden zu sein [3]). Eine Bestätigung dieser Behauptung liefert namentlich die Thatsache, daß bei der Entwicklung der Syzygien eben das Feuer und das Licht unter sich zu einem Paare verbunden werden. Dieser feuerartige Geist, die göttliche Vernunft, enthält außerdem auch die Substanz der Welt. Was endlich die Schöpfungstheorie der Homilien betrifft, so bietet auch sie eine auffallende Aehnlichkeit mit dem Stoicismus dar. In und durch die Schöpfung erfolgt nämlich in Gottes Wesen eine Trennung des Körpers und der Seele [4]);

---

[1]) „Apollonius von Tyana und Christus", neu herausgeg. v. Zeller, S. 219—226. Vgl. Schwegler, Das nachapostolische Zeitalter in den Hauptmomenten seiner Entwicklung (Tübingen 1846) I, 364 ff.

[2]) Uhlhorn a. a. O., S. 404—406: „Die Luft, wenn wir so sagen dürfen, in der das Ganze lebt, der Kitt, welcher die verschiedenen Elemente zusammenhält, ist stoische Philosophie."

[3]) Vgl. XX, 9: φῶς καθαρὸν καὶ ἀλλοφύλου πυρὸς οὐσία.

[4]) Vgl. Plut. a. a. O. V, 1. S. 248: τρόπον τινὰ εἰς σῶμα καὶ ψυχὴν μεταβάλλων (ὁ κόσμος oder θεὸς τῶν Στωϊκῶν) ὥστε συνεστάναι ἐκ τούτων.

durch die Thätigkeit der Seele wird sodann das Passive oder die Materie in die vier Elemente verwandelt, deren Mischung durch den *νοῦς τεχνίτης* stattfindet. Wenn zuletzt alles vermittelst des Lichtes oder des göttlichen Feuers ausgebildet und geläutert ist (vgl. IX, 9. 13), kehrt es endlich in seinen Ursprung zurück.

Fragen wir nun, von welcher Seite her zunächst dies stoische Element in die Lehre der Homilien aufgenommen wurde, so ist es erstlich von nicht geringem Gewicht, den Abfassungsort derselben zu bestimmen. Hier scheinen aber die meisten (Baur, Hilgenfeld, Ritschl, Schliemann) geneigt anzunehmen, daß diese Schriften in Rom verfaßt sind. Doch muß man die Gründe nicht ganz verwerfen, auf welche Uhlhorn[1]) seine Annahme, daß Syrien der Abfassungsort derselben sei, zu stützen sucht. Dem sei nun wie es wolle, es läßt sich ganz gut denken, daß die ursprüngliche elkesaitische Richtung, wovon, wie oben gezeigt, die Homilien eine Verzweigung sind, irgendwie mit dem Stoicismus in Berührung gekommen. Denn zu der Zeit, wo jene Schrift dem Anscheine nach erschien (um 150 oder 160), übte noch die stoische Philosophie einen entschiedenen Einfluß auf fast die ganze gebildete Welt. Es gilt dies namentlich von Rom, wo bekanntlich eben um jene Zeit die allgemeine Denkweise einen merkbaren Einfluß des Stoicismus verrieth. Anderseits darf man nicht vergessen, daß auch ganz Syrien mit griechischen Ideen gleichsam überschwemmt war[2]), und endlich daß verschiedene Stoiker, namentlich von den neueren, aus diesem Lande oder dessen unmittelbarer Nachbarschaft gebürtig waren. Allein — obgleich also die geschichtlichen Verhältnisse selbst ohne Zweifel zur Ausbildung des stoischen Elementes in den Homilien bedeutend beigetragen haben, so glauben wir doch etwas tiefer gehen zu müssen, wenn es sich darum handelt zu entscheiden, woher, aus welchen Gründen oder in welcher Weise dieses in das System aufgenommen worden sei.

Vorläufig wollen wir darauf aufmerksam machen, wie der Verfasser die Widerlegung sowohl des Heidentums als des

[1]) a. a. O., S. 408ff.
[2]) a. a. O., S. 422.

Gnosticismus zu seiner Hauptaufgabe macht [1]). Da nun bekanntlich Simon Magus in den Homilien als Träger dieser beiden Richtungen zugleich hervortritt, so wird er das fingirte Ziel, gegen welches die Angriffe in dieser Absicht gerichtet werden. Was das heidnische Element betrifft, so legte man das größte Gewicht auf die morgenländische Magie und Astrologie, welche die Elkesaiter mit ihrem ebionitischen Christentume verschmolzen hatten [2]). Demgemäß spürt man auch in den Homilien ein durchgehendes Streben eben jene Magie oder Theurgie in der Person Simons zu widerlegen. Vor allem wird jedoch der Gnosticismus bekämpft, nicht bloß der des Simon, sondern auch der des Marcion, für welchen ersterer ebenfalls zum Vertreter gemacht wird. Sicherlich lag aber, wie oben (S. 613 f.) angedeutet, in der eigenen Natur des Elkesaitismus das Hindernis für den Erfolg dieser Bestrebung. Springt es doch in die Augen, daß der Verfasser der Clementinen, vielleicht unbewußt, in seine Speculation von den Gegnern übertragen, was er bei ihnen widerlegen wollte. Seine erste Aufgabe war nämlich, die Einheit Gottes und seine Eigenschaft als Schöpfer gegen den Dualismus zu verteidigen, wodurch Marcion den unbekannten Gott und den Demiurg von einander getrennt hatte. Ob aber gleich der Verfasser der Homilien eine gewisse Einheit im Princip selbst erreicht, so läßt er doch die Entwicklung der Welt aus demselben durch Verbindung von Gegensätzen erfolgen, weshalb auch das System in der That dem Dualismus anheimfällt, dessen Ueberwindung es eben zu seiner Hauptaufgabe gemacht. Uebrigens wird jene principielle Einheit nur dadurch erreicht, daß es Gott mit der Welt identificirt und somit die Persönlichkeit Gottes aufgibt. Daß wiederum der Verfasser diesen dem Stoicismus offenbar verwandten physischen Pantheismus, wie die ganze Syzygientheorie von Clemens, obgleich sicherlich ohne Absicht, zunächst eben von seinem erklärten Gegner Simon entnahm, dürfte auf Grund des Angeführten keinem Zweifel unterliegen.

Aus welcher Quelle dagegen Simon selbst nebst der

---

[1]) Vgl. Schliemann a. a. O., S. 538. 539.

[2]) Vgl. Uhlhorn a. a. O., S. 402.

von ihm ausgegangenen Reihe gnostischer Systeme seinen Stoicismus geschöpft habe, ist eine Frage, mit deren Beantwortung wir uns nun zunächst beschäftigen werden. Nach dem Obigen (S. 596) scheint vor allem Philo in Betracht kommen zu müssen, bei welchem bekanntlich der Gnosticismus in seinen Hauptzügen vorgebildet ist [1]). Vergleichen wir nun diesen mit den Simonianern, so bietet schon die Art der Darstellung einen Anknüpfungspunkt in der beiden gemeinsamen allegorischen Auslegung der Schrift, eine Methode, welche im Altertum vorzugsweise von den Stoikern, und zwar bei ihrer Deutung der Mythen, angewendet wurde [2]). Allein auch in Betreff des Inhalts ist die Uebereinstimmung zwischen den beiden genannten Richtungen auffällig. Wenn wir dann zuerst gewisse Einzelheiten in Betracht ziehen, sind namentlich einige Ausdrücke und Bilder zu vergleichen, welche je nach der ihnen von uns beigelegten Beweiskraft, aus dem gelegentlich angetroffenen gewählt wurden. Vorläufig erwähnen wir einige von beiden Theilen angewandte und in derselben Weise ausgelegte Bibelstellen. Bei Philo kommt z. B. folgendes vor: *ἐκ τῆς Εδὲμ τοῦ ϑεοῦ σοφίας* (*ἐκπορεύεται ποταμός*) [3]). *ἡ δέ ἐστιν ὁ ϑεοῦ λόγος* (I, S. 77); ganz ähnliches finden wir in den Philos. S. 120 150ff. 168ff. wieder. Beachtenswerth ist ebenfalls die Stelle bei Philo, wo es von dem in einer feurigen Flamme aus dem Busch erscheinenden Engel [4]) heißt, daß er im gewissen Sinne *εἰκών τοῦ ὄντος* sei (IV, S. 128), wie auch *ἐκτύπωμα τοῦ τρίτου αἰῶνος* die Benennung des in Philos. S. 265 (vgl. die Hom. XVII, 9) besprochenen Feuergottes ist. Hervorzuheben ist ebenfalls Philos, S. 172, wo es heißt: *αὕτη* (*τροπή, ἐπιθυμία τῆς γενέσεως, πῦρ*), *φησὶν, ἐστὶν ἡ φλογίνη ῥομφαία ἡ στρεφομένη φυλάσσειν τὴν ὁδὸν τοῦ ξύλου*

---

1) Vgl. Lutterbeck, Die neutestamentlichen Lehrbegriffe (Mainz 1852) I, 441. 445. Dorner a. a. O. I, 57—58. Vacherot a. a. O., S. 166.

2) Vgl. Zeller a. a. O. III, 1. S. 300ff.

3) Vgl. Gen. 2, 10.

4) Vgl. Exod. 3, 2.

τῆς ζωῆς, womit man vergleiche Philo I, S. 204—5: λόγου δὲ τὴν φλογίνην ῥομφαίαν στρεφομένην (εἶναι σύμβολον). Ὀξυκινητότατον γὰρ καὶ θερμὸν λόγος.[1] Allein auch andere, allerdings nicht unmittelbar an Schriftstellen sich anschließende Ausdrücke und Sätze verdienen, und zwar vielleicht eben deswegen, noch größere Beachtung. Die philonische Auffassung von Gott als τῷ ἑστότι (III, S. 167. 265. 308) findet sich in den Philos. S. 165. 173 wieder. Die Ausdrücke, womit Philo den λόγος bezeichnet: ἑρμηνεύς (I, S. 184; VI, S. 357), οἶκος (II, S. 293; III, S. 94) begegnen uns ebenfalls der eine bei den Naassenern (Philos. S. 103), der andere — auf den Menschen übertragen[2] — bei Simon (Philos. S. 117. 163: οἰκητήριον). Von beiden Theilen wird ferner durch den Ausdruck σφραγίς das zwischen der sinnlichen und der intelligiblen Welt bestehende Verhältnis bezeichnet (Philo, I, S. 9; IV, S. 293; vgl. Philos. S. 140—1; Hom. XVII, 7).

Schließlich, stützt sich nicht etwa die Ansicht des Basilides: τὴν πανσπερμίαν (λόγον) εἰς ἀπείρους εἶναι τεμνόμενον ἰδέας (Philos. S. 233) auf den philonischen Begriff von λόγος τομεύς (III, S. 30. 47)[3], welcher die Unterschiede der Dinge enthält und dieselben wie eine scharfe Schneide bestimmt? Unzweifelhaft ließen sich noch mehr Einzelheiten anführen[4], doch dürfte das bereits Angeführte genügen. Ein solcher noch stärkerer Beweis scheint indessen in der allgemeinen Verwandtschaft zu liegen, welche sich bei beiden Richtungen nachweisen läßt. In Uebereinstimmung mit Simon und seiner Schule unterscheidet bekanntlich Philo den verborgenen, unaussprechlichen und schweigenden Gott von seiner geoffenbarten Weisheit (ἔννοια II, S. 73) oder dem Wort. Dieser

---

1) Vgl. Gen. 3, 24.

2) Vgl. Philo I, 47: πᾶς ἄνθρωπος κατὰ μὲν τὴν διάνοιαν ᾤκείωται θείῳ λόγῳ, τῆς μακαρίας φύσεως ἐκμαγεῖον. Vgl. Hebr. 3, 6: Χριστὸς δὲ . . . . . οὗ οἶκος ἐσμεν ἡμεῖς.

3) Vgl. Apoc. 1, 16. 30. 47. Hebr. 4, 12: Ζῶν γὰρ ὁ λόγος Θεοῦ, καὶ ἐνεργής, καὶ τομώτερος ὑπὲρ πᾶσαν μάχαιραν δίστομον.

4) z. B. solche Stellen, wo von Gott ausgesagt wird: μακάριον, oder χαίρειν, ἑορτάζειν. Ebens. τείνειν τὰς δυνάμεις.

Unterschied aber ist bei keinem von beiden ursprünglich. Seinem Wesen nach wird Gott von beiden als wirklich Einer, obgleich mann-weiblich [1]), aufgefaßt, indem die Weisheit, welche als Gattin bei dem Vater wohnt, nach erfolgter Empfängnis die Mutter des Alls wird (II, S. 189; vgl. I, S. 283). So entspringt die Welt aus dem Schoß Gottes durch Vermittlung gewisser Zwischenmächte, an welche übrigens die Gnostiker zunächst ihre Lehre von den Aeonen angeknüpft zu haben scheinen. Da somit sowol die Art der Darstellung als der Inhalt, und zwar letzterer nicht nur in einzelnen Punkten, sondern im ganzen eine unverkennbare Uebereinstimmung der Speculation Philo's mit derjenigen Simons darbietet, so kann man, ohne Gefahr sich zu irren, annehmen, daß letzterer nebst seiner ganzen Schule sich den Alexandrinern angeschlossen habe [2]). Bei dieser Voraussetzung scheint es wenigstens sehr wahrscheinlich, daß, wenn ein stoisches Element sich schon bei Philo nachweisen läßt, dasselbe mit den oben erörterten allgemeinen Bestimmungen eben von dieser Seite her von der gedachten gnostischen Richtung aufgenommen worden sei. Daß nun die Speculation Philo's überhaupt sowol Orientalismus als Hellenismus in sich befaßt, ist zur Genüge bekannt. Aus einem tieferen Eindringen in den Gegenstand ergibt sich indessen, daß unter den Griechen besonders Plato und die Stoa einen wesentlichen Einfluß auf Philo ausgeübt. Am leichtesten dürfte uns die treffliche Darstellung Zellers von diesem Gegenstand [3]) überzeugen,

---

1) Vgl. Athenag. Opp. rec. Otto, p. 108 D, wo das Folgende ganz entschieden eben von den Stoikern ausgesagt wird: *οἱ μὲν (τῶν Στοϊκῶν) γὰρ ἀέρα διφυῆ ἀρσενόθηλυν τὸν Δία λέγουσιν.* Vgl. ebendas. S. 34. 36. Uebrigens scheint diese Idee von der Mannweiblichkeit Gottes in der antiken Vorstellungs- und Denkweise sehr verbreitet gewesen und ursprünglich von der orpheischen Theologie entlehnt zu sein. Vgl. Clem. Alexandr. ed. Potter II, 724. Auch Gent. Herr. Comment., p. 172.

2) Vgl. Bunsen a. a. O., S. 346, wo es von den Naasseuern heißt: their reasonings seem principally founded upon speculative ideas of Philo's school.

3) a. a. O. III, 2. S. 293—367.

daß der Stoicismus, welcher bereits in dem mit der alexandrinischen Speculation gewissermaßen verwandten [1]) Buch der Weisheit (Kap. VII, 22—8; IX, 4; XI, 17) hervortritt, bei Philo noch weiter entwickelt und angewendet wird. Besonders hervorzuheben ist, daß seine Lehre von dem Worte oder der göttlichen Weisheit, wie seine Auffassung der Materie, wenn gleich ein paralleler Einfluß von Plato unverkennbar ist, doch offenbar ihren stoischen Ursprung verräth. Auf diese Quelle führen uns außerdem mehrere einzelne Ausdrücke und Lehrbegriffe, in welchen die Stoa ganz deutlich durchklingt [2]).

Alles scheint mithin dafür zu sprechen, daß die Lehren der Stoa, insofern sie bei Simon oder seinen Schülern wieder zu finden sind, aus der philonischen Speculation als dem vermittelnden Element entlehnt sind. Aus welchen Gründen wiederum diese Gnostiker von den sicherlich vielen Anknüpfungspunkten, welche gedachtes System darbot, gerade den stoischen gewählt, wird jetzt der Gegenstand unserer Untersuchung sein. Zunächst müssen wir dann den Umstand in Betracht ziehen, daß die im allgemeinen sinnliche jüdische Anschauungsweise namentlich bei dem Samaritaner Simon, wie es scheint, sehr gesteigert war. Es wird diese Ansicht endlich durch seine Auslegung der Schrift bestätigt; denn fast überall, wo die von Philo ererbte allegorische Methode zur Anwendung kommt, wird eine sinnliche Bedeutung hineingelegt. Wo dagegen die Auslegung eine buchstäbliche ist, hat sie meistentheils solche Schriftstellen zum Gegenstand, deren Deutung nothwendig

---

[1]) Vacherot a. a. O., S. 139: il serait temeraire d'affirmer qu'il n'y a aucune trace de philosophie grecque dans le livre de la Sagesse. La sagesse, principe d'origine tout orientale, y semble revêtir quelques uns des attributs caracteristics du Dieu des Stoïciens. Vgl. Zeller a. a. O. III, 2. S. 230. Unzweifelhaft nimmt das חָכְמָה der Sprüche Salom., das eine kosmische Bedeutung zu haben scheint, in der Sophia der apokryphischen Bücher immer mehr die Bedeutung Substanz an (vgl. Dorner a. a. O., S. 18. 19).

[2]) Vgl. Zeller a. a. O. III, 2. S. 293—367. Vacherot a. a. O. I, 158—163. Dähne, Geschichtl. Darstellung d. jüdisch-alexandrinischen Relig.-Philosophie (Halle 1834) I, 273.

ein ihrem sinnlichen Inhalt entsprechendes Resultat abgeben muß. In dieser Weise wird namentlich die mosaische Aussage, daß Gott ein brennendes und verzehrendes Feuer sei (Deuter. 4, 24) aufgefaßt, eine Bibelstelle, die Simon seiner ganzen Speculation zu Grunde legt. Indessen darf es uns nicht wundern, daß er vor allem in diesem Punkt oder hinsichtlich des Gottesbegriffes sich dem Stoicismus angeschlossen. Die Vorstellung von dem Feuer oder dem Lichte als etwas Göttlichem, im Parsismus auf ihre Spitze getrieben, war übrigens über das ganze Morgenland verbreitet [1]). Auch die jüdische Theologie enthält, außer den bereits angeführten, verschiedene Aussagen in dieser Richtung (Exod. 19, 18; 24, 17. Deuter. 4, 12. 15; 9, 3. 10. Jes. 33, 14); durch das Feuer wird ebenfalls hier das Wort Gottes und dessen Wesen bezeichnet (Jer. 5, 14; 23, 29). Daß diese Anschauung außerdem auch in die neutestamentliche Auffassung übergegangen, ist eine Thatsache, der es keineswegs an deutlichen Beweisen mangelt. Indessen zeigt sich, daß die Bedeutung des Feuers an diesen Stellen nicht nur im Leuchten liege; seine Kraft ist außerdem eine läuternde und prüfende oder auch verzehrende (Zach. 13, 9. Sir. 2, 5. Ps. 21, 10. Hebr. 10, 27. Matth. 3, 11. 12); am Tage des Gerichts wird endlich alles vergehen und die Weltvollendung erfolgen eben durch das Feuer (Deuter. 32, 22. Zeph. 1, 18. 2 Petr. 3, 7. 12). Da somit von den die philonische Speculation bildenden Elementen der Stoicismus mit der jüdisch-sinnlichen Richtung Simons am meisten übereinstimmte, und anderseits die h. Schrift und die christliche Lehre selbst in verschiedenen Theilen eine gewisse Aehnlichkeit mit jener Philosophie darbot [2]), so dürfte eben hierin der allgemeine Erklärungsgrund zu dieser Vorliebe des Gnostikers für die Stoa zu suchen sein. Allein wir haben auch nachzusehen, ob nicht etwa zwischen ihm und den Stoikern eine besondere Ueberein-

---

1) Vgl. Zeller a. a. O. III, 2. S. 320.

2) Vgl. Justin. Opp. rec. Otto I, 180 D: *τῷ γὰρ λέγειν ἡμᾶς ἐκπύρωσιν γενέσθαι, Στωϊκῶν δόξομεν λέγειν δόγμα.* Vgl. Clem. Alexandr. a. a. O. II, 708. 712.

stimmung stattgefunden, welche zu diesem Anschluß beigetragen habe. Hierbei springt denn zuerst in die Augen, wie die betreffende gnostische Richtung sich das Hauptziel gesteckt zu haben scheint, in speculativer Form die christliche Lehre vom Logos als nicht nur dem Schöpfer [1]) und Erhalter [2]), sondern vor allem als dem Erlöser der Welt wiederzugeben. Eine ähnliche Schöpfungstheorie war indessen nicht ohne jeden Anknüpfungspunkt im Stoicismus [3]). Nach Zeno und den übrigen Vertretern dieser Philosophie entsteht nämlich die Welt aus dem *λόγος σπερματικός* vermittelst des Logos oder der wirkenden Ursache, welche somit, ungeachtet der ursprünglichen Einheit beider, als Schöpfungsprincip von der passiven aus dem eigenen Wesen Gottes hervortretenden und mithin von ihm gewissermaßen gebildeten Materie (*σπέρμα, ὕλη*) getrennt wird. Was ferner die Erhaltung durch den der Schöpfung inwohnenden, alles erfüllenden [4]) und tragenden Logos betrifft, so bedarf es kaum der Erwähnung, daß keine der Lehren des Christentums im höheren Grad als diese für einen Anschluß eben an die Grundanschauung des stoischen Pantheismus geeignet war. War doch der eigentliche Kern des Christentums, diejenige Idee, welche namentlich bei ihrem ersten Erscheinen den ganzen Zeitgeist in eine so wunderbare Wallung brachte [5]), in der Lehre von der Erlösung der Welt durch den ewigen zum Menschen gewordenen Logos enthalten. Denn worin spricht sich stärker die Sehnsucht und das Verlangen nach der Versöhnung aus, als in der Art, wie die Stoiker den Logos bestimmen, um die wesentliche Einheit Gottes und der Welt, freilich in ungenügendem pantheistischen Sinne behaupten zu können? Außerdem bot der Stoicismus auch eine speciellere Analogie zu der christlichen Versöhnungslehre in einer Art Welterlösung,

---

1) Ev. Joh. Prol. Vgl. Ps. 33, 6. Philo a. a. O. IV, 302: *ὁ λόγος δέ ἐστιν εἰκὼν θεοῦ, δι' οὗ σύμπας ὁ κόσμος ἐδημιουργεῖτο.* Vgl. I, 64. 152. 228. 293.

2) Vgl. Kol. 1, 17. 1 Kor. 8, 6. Vgl. Hebr. 1, 3.

3) Vgl. Tert. Apol. C. 21.

4) Eph. 4, 10. Vgl. Jes. 23, 24. Clem. Alex. a. a. O. II, 695. 840.

5) Bunsen a. a. O., S. 355.

einer ἀποκατάστασις (vgl. oben S. 611), beruhend auf der läuternden Kraft der göttlichen Vernunft oder des Feuers. Ferner ist nach dem Christentum der Mensch der Mittelpunkt der Schöpfung, in welchem zugleich die Erlösung des Alls concentrirt ist. Da nun in der Anschauung der Stoa der Endzweck der Weltentwicklung ebenfalls in den Menschen verlegt wird [1]), so scheint es, als sei in und durch ihn oder doch durch sein Ideal, den Weisen, die allgemeine Wiederherstellung der Dinge vorgebildet und gegeben. Uebrigens konnten besonders die Gnostiker überhaupt in Betreff der speculativen Durchführung der Erlösungsidee kaum einen geeigneteren Anknüpfungspunkt finden als eben diesen. Denn da ihrer Ansicht nach das wahre Christentum sein Princip in der Erkenntnis hat, so folgt hieraus, daß dieselbe in ihrer entwickelten und tieferen oder speciell gnostischen Form auch als der Zweck und das Mittel des christlichen Lebens selbst betrachtet wird. Daß indessen jene rein speculative Erlösung, deren Erlangung zugleich das Bewußtsein wirklicher Identität mit Gott erzeugt, zunächst eben durch den stoischen Weisen vorgebildet wird, der ebenfalls von seiner in der Erkenntnis gegründeten Einheit mit Gott überzeugt war, geht am deutlichsten aus einer bereits oben angeführten Stelle bei Basilides (Philos. S. 239. 243) hervor. Endlich darf man nicht vergessen, daß auch die stoische ἀποκατάστασις als eine mit der allgemeinen Entwicklung und Verwirklichung der Weisheit auf's engste verbunden aufgeführt wird [2]).

Aus dem eben Erörterten geht somit hervor, daß Simon und seine Schule wegen innerer Uebereinstimmung und Verwandtschaft nicht bloß im allgemeinen sondern auch in einzelnen Lehrpunkten sich der Stoa angeschlossen haben. Zuletzt liegt uns aber die Untersuchung ob, welchen gegenseitigen Einfluß diese Verbindung auf die genannten unter sich verwandten Elemente ausgeübt habe. Die erste Frage wird dann hier, inwieweit eine Einwirkung des stoischen Momentes auf das christliche angenommen werden kann. Einer eingehen-

[1]) Vgl. Cic. N. D. II, 61. Fin. II, 20.

[2]) Plut. a. a. O. V, 1. S. 296: ὅταν ἐκπυρώσωσι οὗτοι (οἱ Στωϊκοί) τὸν κόσμον — — τὸ δ' ὅλον φρόνιμόν ἐστι τηνικαῦτα καὶ σοφόν.

deren Prüfung ergibt sich diese Einwirkung als eine doppelte: eine *materielle* und eine *formelle*. Um mit der letzteren anzufangen, so scheint allerdings die Ansicht die allgemeine zu sein, daß das den Gnosticismus im ganzen Kennzeichnende nicht nur *der Dualismus* zwischen Gott und der Materie, sondern auch der *Emanatismus* sei [1]). Halten wir uns indessen im besonderen an die verdienstliche Erörterung *Ritter's* vom Begriff des Emanatismus [2]), so begegnet uns sogleich die Beobachtung, daß in jeder Theorie dieser Art das höchste Göttliche, woraus das Niedrigere in successiver Abnahme durch eine gewisse ἀπόῤῥοια oder ἐκροή hervorgehen soll, in einer ewigen transcendenten Ruhe über der Welt throne, ohne irgendwie vom Wechsel der Dinge berührt zu werden oder an der allgemeinen Entwicklung theilzunehmen [3]). Jede Ansicht dagegen, nach welcher Gott, aufgefaßt als das immanente Bewegungsprincip der zu seinem eigenen Wesen gehörenden Materie, sich selbst in seine künstlerisch hervorgebrachten Erzeugnisse, die Einzeldinge, umsetzt, nennt Ritter nicht Emanatismus, sondern *Evolutionismus*. Daß letztere [4]) Ansicht eben die ist, welche von Simon und seinen Anhängern aufgenommen wurde, dürfte niemand ernstlich in Abrede stellen wollen. Oder wird nicht etwa durch die bei ihnen mehrfach vorkommenden Ausdrücke: τρέπειν, τροπή, deutlich angegeben, welcher Art die von ihnen gesetzte προβολή eigentlich ist? Aber ferner leuchtet aus dem bereits Angeführten ein, daß der mit dem Emanatismus gewöhnlich verbundene *Dualismus* überhaupt diesen Gnostikern fremd war. Denn da die Materie ursprünglich dem Wesen Gottes angehört, so wird dadurch jeder principielle Unterschied zwischen diesen beiden aufgehoben. Hieraus geht nun aber hervor, daß es innerhalb des Gnosticismus wirklich eine Reihe unter sich verwandter Systeme gab, welche zunächst von Philo das stoische Element entlehnten, durch

---

[1]) Vgl. *Kurz* a. a. O. I, 1. S. 174—175. *Baur*, Christl. Gnosis, S. 76 ff.

[2]) Ueber die Emanationslehre im Uebergang aus der altertümlichen in die christliche Denkweise in: Abhandlungen d. königl. Gesellschaft d. Wissenschaften zu Göttingen, Bd. III, S. 243—280.

[3]) a. a. O., S. 256—257.

[4]) a. a. O.

dessen weitere Entwicklung und Anwendung auf den christlichen Inhalt das Ganze, statt des gewöhnlichen philonischen Charakters des Emanatismus und Dualismus, das Gepräge einer physisch-monistischen Evolutionstheorie bekommt. Gehen wir sodann zur Untersuchung der Einwirkung, welche der Stoicismus in materieller Hinsicht auf das christliche Moment ausgeübt, so stellt sich vor allem heraus, daß durch den Pantheismus der ersteren die Persönlichkeit des Logos vollständig aufgehoben wird, ein Umstand, der bei der gnostischen Deutung sowol der Schöpfung als der Erlösung zum Vorschein kommt. Jene wird nämlich nach dieser Auffassung nichts als ein nothwendiger Naturproceß, wodurch die göttliche Substanz oder die Materie vermöge ihrer eigenen innewohnenden Kraft (λόγος) aus sich selbst die Dinge erzeugt; was aber diese betrifft, so wird sie überhaupt, wo sie irgendwie genannt wird, als mit der Weltentwicklung selbst und der Wiederherstellung des Ganzen identisch aufgefaßt. Eine Folge hiervon wird, daß die Person Christi, mit völliger Aufhebung der speciell christlichen Bedeutung der Erlösung, zu einer Art Mikrokosmos (die Naass. u. Perat.), einem πλήρωμα der Aeonen (die Doket.), einem bloßen Medium (die Naass. u. Perat.) oder erstem Impuls (Basil.) bei der Erlösung, reducirt wird. Uebrigens ist einleuchtend, daß, da das Leben Gottes mit dem der Welt identisch ist, die Erlösung dieser zugleich eine Erlösung Gottes von sich selbst sein muß. Nachdem wir also die Frage wegen der Einwirkung des stoischen Moments auf das christliche zu beantworten gesucht, bleibt uns, unserer Aufgabe gemäß, noch übrig, zu untersuchen, ob nicht auch eine Einwirkung in entgegengesetzter Richtung sich nachweisen lasse. Einen solchen speciell christlichen Einfluß glauben wir zunächst in der von den betreffenden gnostischen Systemen dem Menschen beigelegten Bedeutung zu spüren. Es wird nämlich theils — wenn wir uns an den Schöpfungsbegriff halten — wenigstens von den Naassenern und Monoïmus der Ursprung der Welt eben in den oben erwähnten Urmenschen (υἱὸς ἀνθρώπου) verlegt, theils wurde von den meisten auch die Erlösung als im Menschen concentrirt gedacht, nämlich in dem pneumatischen, als der göttlichen Frucht der Weltentwicklung. Vor anderen verdient in dieser Hinsicht Basilides

unsere Beachtung. Allerdings bleibt bei ihm, wegen seines Interesses für das Geschichtliche und Individuelle, die Erlösung nicht auf den Urmenschen beschränkt, sondern ist im Gegentheil als eine durchaus universelle aufgefaßt. Dessenungeachtet aber dürfte wol kaum sonst jemand von den Gnostikern in so auffälliger Weise eben dem Menschen den ersten Platz anweisen. Denn während die ganze übrige Schöpfung — die Archonten der Ogdoas und der Hebdomas nicht einmal ausgenommen — durch Jesus eine Erlösung erlangt, welche jedoch nur dann vom Untergang rettet, wenn ein jedes, des übrigen unbewußt, auf seinem Platz bleibt, wird der Mensch allein der wirklichen Erlösung und der Einheit mit Gott theilhaftig und zwar durch die Erkenntnis. Außerdem findet sich hinsichtlich des gedachten Lehrpunktes bei diesen gnostischen Systemen ein gemeinsamer Zug, welcher eine unverkennbare Einwirkung des christlichen Moments auf das stoische darin verräth, daß anstatt des in Unendlichkeit wiederholten Kreislaufes eine ewig abgeschlossene Erlösung als das absolute Ziel von allem gesetzt wird.

Ein Rückblick auf die nächst vorhergehende Darstellung ergibt endlich, daß diese Gnostiker, welche die speculative Auslegung der Lehre des Christentums von der durch den Logos vermittelten Schöpfung, Erhaltung und Erlösung der Welt sich zur Hauptaufgabe machten, kraft einer immanenten, ihrer Natur nach theils allgemeinen theils besonderen Verwandtschaft aus der gemeinsamen Quelle des Gnosticismus, der philonischen Speculation, besonders das stoische Moment derselben aufgenommen haben, dessen Verhältnis zu dem christlichen eben erörtert worden ist. Ob aber ein persönlicher Verkehr zwischen den Gnostikern und gleichzeitigen Stoikern zu diesem wissenschaftlichen Resultat mitgewirkt, ist, obgleich in den Verhältnissen selbst kein Hindernis liegt, aus Mangel an geschichtlichen Beweismitteln unmöglich mit Gewißheit zu entscheiden.

Wo im Gnosticismus sonst eine kosmologische Speculation ausgeführt wird, bietet diese nirgends einen speciell stoischen Charakter dar. Entweder ist nämlich — wie es bei dem bedeutendsten Vertreter der Richtung, Valentin, der Fall ist, offenbar der Platonismus vorherrschend, oder auch scheint, besonders in der syrischen

Schule, ein stark ausgeprägter Dualismus jeden Anschluß an den stoischen Monismus verhindert zu haben. Freilich lassen wir keineswegs die Uebereinstimmung unbeachtet, die sich, auch in einzelnen Punkten, unleugbar zwischen dem Simonismus und verschiedenen von den Gnostikern findet. Vergleicht man nämlich — um auf die allgemeine schon von Baur [1]) nachgewiesene Verwandtschaft zwischen den Ophiten und Marcion keine Rücksicht zu nehmen — die Auffassung des letzteren von dem höchsten, gütigen Gott, dem Demiurg und der Hyle, welche Esnig [2]) ausführlich erörtert, mit der justinschen Auffassung desselben Begriffes (Philos. S. 148—159), so dürfte man kaum bestreiten können, daß hinsichtlich dieser drei Principien, sowol einzeln als in ihrem gegenseitigen Verhältnis betrachtet, eine gewisse Uebereinstimmung zwischen den beiden Theorien stattfinde. Beachtenswerth ist ferner, wie Apelles, der bedeutendste von den Schülern Marcions, die Lehre vom dritten feuerartigen Gott [3]) mit sowol den Naassenern als den Doketen gemeinsam hat. Indessen muß eingeräumt werden, daß die jetzt angeführten Vergleichspunkte zwischen den Simonianern und den übrigen Gnostikern einerseits mehr einzelner Natur sind, andererseits in ihrem Inhalt nichts speciell stoisches darbieten. Daß endlich Marcion nach der Behauptung Tertullians [4]) stoicae studiosus gewesen, wagen wir keineswegs zu bestreiten; was dagegen die Annahme betrifft, daß der genannte Gnostiker vom Stoicismus den Begriff von einem höchsten unthätigen Gott sowie von einer ewigen Materie [5]) entlehnt habe, so können wir in diesem Punkt nicht umhin die Richtigkeit der Angabe des hoch angesehenen Kirchenvaters zu bezweifeln.

2.

Der jetzt abgeschlossene Theil unserer Darstellung hat gezeigt, wie in den oben abgehandelten ohne Zweifel ältesten gnostischen

1) Christl. Gnosis, S. 283.

2) Vgl. Illgen, Zeitschr. f. d. histor. Theol. 1834, S. 77 ff.

3) Philos., S. 259. 327. Vgl. Tert. de anim., c. 23; de carne Chr., c. 8; de praescr. haeret., c. 34.

4) a. a. O., Kap. 30.

5) a. a. O., Kap. 7. Vgl.: collocans (Marcion) et cum Deo creatore materiam de porticu Stoicorum: adv. Marc. V, 19.

Theorien die erste systematische Verbindung zwischen dem Christentum und der heidnischen Speculation zustande gebracht wurde. Allein dieses Abhängigkeitsverhältnis, worin die neue Lehre in den Anfängen ihrer speculativen Entwicklung zu der Denkweise des Altertums stand, mußte endlich kraft des immer mehr erwachenden kirchlichen Bewußtseins aufgehoben werden. Auch sehen wir, wie die ältesten Kirchenlehrer alle zu ihrer Verfügung stehenden Mittel aufboten, um, sei es in der Form des Angriffes oder der Verteidigung, einerseits das außerhalb der Kirche stehende Heidentum und Judentum, anderseits die Häresien innerhalb der Kirche selbst zu widerlegen. Thatsächlich ist es indessen, daß jene Vorkämpfer bei der Verfolgung ihres Zieles von ihren eigenen Gegnern in manigfacher Weise beeinflußt wurden. Von dem Apologeten Tatian wissen wir nämlich, daß er zu dem häretischen Gnosticismus selbst übergieng; eine allerdings christliche Gnosis bildete ebenfalls den Grundzug in den Bestrebungen der ganzen alexandrinischen Schule. Vor allem aber übte noch immer die Philosophie der Griechen einen bedeutenden Einfluß, nicht bloß auf den ganzen Zeitgeist, sondern besonders auf die kirchliche Lehrbildung aus. Daß diese, je nachdem sie eine immer idealere Auffassung ihres Inhalts erkämpfte, sich mehr zu Plato hingezogen fühlen mußte, lag in der Natur der Sache, weshalb auch, wie bereits bemerkt, Clemens und Origenes selbst eben von dieser Seite her, oder doch von dem gleichzeitigen in neuer Gestalt wiederkehrenden Platonismus höchst wesentliche speculative Beiträge und Antriebe empfiengen. Auch bei Justinus Martyr, dem ältesten und auf jeden Fall hervorragendsten von den Apologeten des zweiten Jahrhunderts, dem Glaubenskämpfer im Philosophenmantel, verräth sich eine unverkennbare Vorliebe für die genannte altertümliche Gedankenrichtung.

Allerdings ist nach seiner Ansicht die philosophische Wahrheit nur eine, weshalb auch die Fülle der historisch gegebenen Systeme, das platonische, stoische u. s. w., nicht als solche im eigentlichen Sinne den Namen Philosophie verdienen (II, 8). In der griechischen Speculation gibt er indessen entschieden Plato den Vorrang (I, 24. 42; II, 28). Namentlich hatte ihn bei Gesprächen mit einem Platoniker die Ideenlehre mit wunderbarer Macht ergriffen und seiner

Seele gleichsam Flügel verliehen (II, 10). Anderseits hatte er auch, um zu einer tieferen Einsicht in das Wesen Gottes zu gelangen, sich eine längere Zeit mit einem Stoiker unterhalten, aber infolge des Mangels dieser Person sowol an Kenntnissen als an theoretischem Interesse überhaupt, nichts gelernt und sich deshalb von ihm getrennt (II, 8). Es darf uns mithin kein Wunder nehmen, wenn Justin den allgemeinen Standpunkt der Stoiker [1]) und namentlich ihren Gottesbegriff verwarf (I, 180. 300), wie auch andere ihrer Lehren, vor allen die von der *ἐκπύρωσις* (I, 298) und der *εἱμαρμένη* (I, 298. 300) Gegenstand seiner Misbilligung werden. Allein es scheint dies wegwerfende Urtheil über den Stoicismus nicht ganz universell zu sein; thatsächlich gibt es wenigstens eine wesentliche Ausnahme, nämlich den Logosbegriff. Wird zunächst Rücksicht genommen auf denjenigen Theil dieser Lehre, welcher im Wege der Speculation das Hervortreten des Logos aus dem Wesen des höchsten Gottes zu erklären sucht, so scheinen die betreffenden Bestimmungen, ungeachtet der steten Berufung Justins auf die Schrift, entschieden an die emanatische Vorstellungsweise bei Philo und gewissen Gnostikern des zweiten Jahrhunderts zu erinnern [2]). Bald bringt er jenen Begriff mit biblischen Vorstellungen in Verbindung — indem er den Logos mit der Sophia des Buches der Weisheit identificirt (II, 208), oder ihn als *υἱός, δόξα κυρίου, ἄγγελος* (II, 202) u. s. w. bezeichnet —, bald sucht er denselben aus dem Sprachgebrauch der Griechen zu erklären und schließt sich dabei entweder dem Plato oder dem Stoicismus an, ersterem in der Schöpfungslehre und den darauf bezüglichen Bestimmungen in Betreff des Logos (I, 156. 252—254), letzterem in der Lehre von jenem Princip als dem der Welt inwohnenden *σπερματικὸς θεῖος λόγος* (I, 300—302. 312). Es erlangt aber bei Justin dies Princip erst durch seine Anwendung auf das anthropologische Gebiet seine

---

[1]) I, 300: *ὡς δηλοῦσθαι ἐν τῷ περὶ ἀρχῶν καὶ ἀσωμάτων λόγῳ οὐκ εὐοδοῦν αὐτούς.*

[2]) Duncker, Die Logoslehre Justins des Märtyrers (Göttingen 1848), S. 15. (Abgedruckt aus den „Göttinger Studien" 1847.)

eigentliche Bedeutung. Sowie nämlich die Stoiker den universellen *λόγος σπερματικός* von den den einzelnen Dingen inwohnenden Theilkräften unterschieden, so macht auch unser Apologet einen ähnlichen Unterschied zwischen dem Ganzen, *ὁ πᾶς λόγος* (I, 302), *τὸ λογικὸν τὸ ὅλον* (I, 304), *πάντα τὰ τοῦ λόγου* (ebendas.), und den über die ganze Menschheit ausgesäeten und den Individuen von der Natur eingepflanzten Theilen oder Samen desselben [1]). Dieses Logos, welcher Christus, der Erstgeborne Gottes ist, sind also alle Menschen theilhaft geworden (I, 230), weil alle von Gott in der Schöpfung mit Vernunft begabt worden sind (I, 298) [2]). Allein, wie die besondere Offenbarung Gottes wesentlich auf den Menschen abgesehen ist, so beschränkt sich auch seine allgemeine Mittheilung des Lebens an die Welt zunächst auf jenes Gebiet. Der Grundgedanke Justins ist nämlich der, daß, weil die Welt der Menschen halber erschaffen wurde, diese auch die natürlichen Repräsentanten für die Einheit dieser mit Gott seien, und folglich der Logos der Welt immanent, nur insofern er der Menschheit inwohne. Es scheint jedoch, daß innerhalb der letzteren vorzüglich die Christen als Träger des Logoslebens des Ganzen betrachtet werden [3]), da es von diesen wegen ihres göttlichen *σπέρμα* heißt, daß sie in der Natur die Ursache selbst seien (*τὸ σπέρμα τῶν Χριστιανῶν, ὃ γινώσκει ἐν τῇ φύσει ὅτι αἴτιόν ἐστιν*) [4]). Man dürfte demgemäß behaupten können, daß Justin wirklich die Christen als Mittelpunkt und Kern des Daseins auffasse, als dessen Lebensprincip und erhaltende Kraft, um deren willen Gott sogar das Ende der Welt und die Auflösung des Alls aufschiebt [5]).

Die überwiegend anthropologische Richtung, welche unserer bisherigen Darstellung gemäß den Standpunkt Justins hinsichtlich seines Anschlusses an den Stoicismus bezeichnet, legt auf Grund

---

1) I, 300: *τὸ ἔμφυτον παντὶ γένει ἀνθρώπου σπέρμα τοῦ λόγου.* I, 312: *ἡ ἐνούσῃ ἐμφύτου τοῦ λόγου σπορά.* Vgl. I, 304.

2) I, 204: *ἄνθρωποι, ἐν οἷς οἰκεῖ τὸ παρὰ τοῦ θεοῦ σπέρμα, ὁ λόγος.*

3) Wegen Justins Auffassung des Begriffes eines Christen s. I, 230; vgl. I, 300.

4) I, 298.

5) a. a. O.

ihrer Beschaffenheit die Vermuthung nahe, daß eine Annäherung zwischen ihnen namentlich auf dem ethischen Gebiete möglicherweise stattgefunden habe. Es wird diese Vermuthung schon durch das Urtheil bestätigt, wodurch Justin — obgleich er wiederholt die Lehre der Stoiker vom Schicksal bestreitet — doch im allgemeinen seine Billigung ihres Standpunktes in diesem Falle ausspricht [1]). Ferner lehrt er, daß der Mensch gewisse angeborne sittliche Begriffe (*φυσικαὶ ἔννοιαι*) [2]), ein natürliches Bewußtsein des Guten und Bösen habe, das zwar verdunkelt, aber nicht ganz verloren werden könne. Geschieht aber das erstere, so ist immer *ὁ ὀρθὸς λόγος* bei der Hand, um das sittlich Gute vom Bösen zu unterscheiden [3]). Nach diesem Logos — der in der That eben der göttliche Lebenssame des Individuums ist, als das Princip seiner sittlichen Entwicklung gedacht — sollen wir unser Leben einrichten [4]). Nun ist aber nach der Auffassung Chrysipps *τὸ ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν* gleichbedeutend mit *τὸ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον ζῆν* [5]). Hieraus aber leuchtet ein, daß Justin auch in ethischer Hinsicht sich dem Stoicismus angeschlossen, weil er von demselben dessen Moralprincip, wenigstens in einer gewissen Fassung, entlehnt hat.

Die Bedeutung, welche von Justin der Philosophie im allgemeinen zugesprochen wird, ist eine sehr hohe. Ein werthvolleres Gut gibt es in der That nicht (II, 8); sie allein macht die Menschen einsichtsvoll und glücklich (II, 14); sie ist deshalb

---

1) I, 300: *καὶ τοὺς ἀπὸ τῶν Στωϊκῶν δὲ δογμάτων, ἐπειδὴ κἂν* (wenigstens) *τὸν ἠθικὸν λόγον κόσμιοι γεγόνασιν* — — —

2) II, 320; vgl. Ritter, Gesch. der Philosophie alter Zeit III, 545 f. Ritter u. Preller, Hist. philos. graeco-roman. ex fontium locis contexta (Hamburg 1838), Anm. 380.

3) I, 302. 304.

4) I, 284. 300.

5) Ritter u. Preller a. a. O., Anm. 398 b: *διόπερ τέλος γίνεται τὸ ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν, ὅπερ ἐστὶ κατά γε τὴν αὑτοῦ καὶ κατὰ τὴν τῶν ὅλων, οὐδὲν ἐνεργοῦντας ὧν ἀπαγορεύειν εἴωθεν ὁ νόμος ὁ κοινὸς ὅσπερ ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος διὰ πάντων ἐρχόμενος, ὁ αὐτὸς ὢν τῷ Διὶ καθηγεμόνι τούτῳ τῆς τῶν ὅλων διοικήσεως ὄντι.* Vgl. a. a. O., Anm. 403. Stob. Eclog. Eth., S. 120.

die beste Beschäftigung und sollte von einem jedem cultivirt werden. Doch behauptet er zu der Erfahrung gekommen zu sein, daß das Christentum die einzige Philosophie sei, welche einen wirklichen Nutzen und eine wirkliche Sicherheit mit sich bringe, weshalb er auch wünscht, daß alle seine Ueberzeugung theilten und am Wort des Erlösers festhielten (II, 32). So vielgestaltig daher auch der Logosbegriff bei Justin erscheint, darüber ist kein Zweifel, daß er ihn seinem wesentlichen Inhalte nach von göttlicher Offenbarung ableitet, wie er denn selbst die seiner Ueberzeugung nach in der Hauptsache mit der christlichen übereinstimmende Auffassung desselben bei den griechischen Philosophen ausdrücklich auf Moses und die prophetischen Schriften zurückführt (I, 252—256) und die volle Erscheinung des Logos, durch die derselbe dem Menschengeschlecht erst wahrhaft offenbar geworden, nur in Christo erblickt (I, 302. 306) [1]). Daß indessen Justin, ungeachtet dieses entschieden christlichen Standpunktes sich nichtsdestoweniger die heidnische Speculation dienstbar gemacht, ist eine Thatsache, die nicht nur mit seinen offen ausgesprochenen Ansichten über Wesen und Bedeutung der Philosophie im allgemeinen (vgl. oben), sondern vor allem sehr gut aus seiner vorhergehenden rein philosophischen Entwicklung sich erklären läßt.

Nimmt man wiederum Rücksicht besonders auf das stoische Element bei Justin und fragt man nach der Ursache, warum er gerade hinsichtlich des Logosbegriffes sich der genannten altertümlichen Gedankenrichtung angeschlossen, so liegt eigentlich die Antwort in der von uns bereits (vgl. oben S. 627) bei einer ähnlichen Veranlassung gemachten Beobachtung. Denn nirgends in der Philosophie des Altertums hat das Streben nach einer Versöhnung zwischen Gott und der Welt einen bestimmteren Ausdruck erhalten als in der stoischen Lehre vom Logos, weshalb auch kaum ein in dieser Hinsicht geeigneterer Anknüpfungspunkt für die wissenschaftliche Behandlung des entsprechenden christlichen Dogma auf jenem Gebiet zu entdecken war. [2])

---

[1]) Duncker a. a. O., S. 14.

[2]) Vgl. Duncker a. a. O., S. 27—29.

Eine andere Frage wird die, inwiefern ein gegenseitiger Einfluß zwischen dem christlichen und dem in jener Weise aufgenommenen stoischen Element in der Speculation Justins stattgefunden hat. Wir wollen demgemäß zuerst den wesentlich veränderten Charakter untersuchen, mit welchem der Logosbegriff in seiner Verbindung mit dem christlichen Standpunkte hier erscheint. Während nämlich nach den Stoikern ὁ σπερματικὸς λόγος oder das vernünftige Grundwesen der Welt als mit Gott selbst identisch gedacht wird, läßt dagegen Justin den Logos, τὸ σπέρμα παρὰ θεοῦ, den durch einen freien Act des Vaters gebornen Sohn (II, 202. 336. 426), als den persönlichen Mittler zwischen dem höchsten Gott und der Schöpfung, zugleich von beiden verschieden sein. Freilich vermag unser Apologet nur vermittelst der Emanationslehre diese Unterschiede durchzuführen und festzustellen; jedoch muß eingeräumt werden, daß er durch Anwendung der christlichen Anschauung, wenigstens principiell, die pantheistische Vermischung Gottes mit der Welt, die ursprünglich in dem von ihm angewandten Logosbegriff lag, aufzuheben sucht. Von nicht geringerer Wichtigkeit als dieser Gegensatz zum Pantheismus ist ein anderer Differenzpunkt, wodurch die Logoslehre Justins sich von der stoischen durchaus unterscheidet. Beim ersteren hat nämlich, wie wir gefunden, ὁ λόγος σπερματικός, im Unterschiede von seiner ursprünglich physikalischen, eine vorzugsweise ethische Bedeutung, und bildet das Princip für die Liebesthätigkeit Gottes in der Welt, wodurch er sich derselben mittheilt und sie mit sich vereinigt. Demgemäß statuirte Justin, anstatt der mit einem christlichen Standpunkt unvereinbaren εἱμαρμένη, die sittliche Freiheit als Gesetz für die Thätigkeit des Logos (I, 298. 300). Dies göttliche Princip wirkt deshalb zunächst bei den Menschen — besonders bei den Christen — und die natürliche Weltentwicklung wird infolge dessen nach der Auffassung Justin's von der sittlichen völlig abhängig. [1])

Indessen bleibt uns noch übrig, den zweiten Theil der oben aufgeworfenen Frage zu beantworten, ob der christliche Lehr-

---

[1]) Vgl. Duncker a. a. O., S. 34—36.

inhalt bei Justin seinerseits einige Einwirkung von der Verbindung mit dem Stoicismus empfangen habe. Obgleich wir nicht glauben der von Duncker[1]) verfochtenen Ansicht, daß die justinsche Anthropologie im ganzen unter stoischem Einfluß stehe, beipflichten zu können, so dürfte doch nicht abzuleugnen sein, daß eine auffallende Aehnlichkeit namentlich zwischen dem christlichen Begriff *πνεῦμα ἅγιον* und der Auffassung Justin's vom *λόγος σπερματικός* stattfinde. Alles, was die h. Schrift vom heiligen Geist aussagt, wenn es heißt, daß das Menschengeschlecht an ihm Theil habe, daß er seine Wohnung in den Gläubigen hat, sie belebt und erfüllt u. s. w., das lehrt in der That auch Justin vom Logos. Ebenfalls ist das *σπέρμα τοῦ λόγου* nach seiner Erklärung nichts als die reale Verbindung, in welcher der Mensch infolge seiner ursprünglichen Natur und Bestimmung mit dem heiligen Geist steht, durch dessen Kraft und Thätigkeit allein er das wahre Leben in der Gemeinschaft mit Christus und dem Vater erreichen kann. Zwar unterliegt es keinem Zweifel, daß Justin aus aufrichtiger Ueberzeugung sich der Lehre der Kirche von der Dreieinigkeit angeschlossen. Er beruft sich ausdrücklich auf die bei der Taufe übliche Anflehung des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes, welcher durch die Propheten alles in Betreff Jesu vorhergesagt habe (I, 260); wiederholt nennt er die Dreiheit des Vaters, Sohnes und Geistes (I, 266. 268) und weist ganz entschieden dem letzten den dritten Platz nächst dem Vater und Sohne an (I, 164. 256). Nichtsdestoweniger müssen wir gestehen, daß seine wissenschaftliche Auffassung, consequent durchgeführt, bei einer Zweiheit der Gottheit stehen bleibt, weil er nicht vermag einen wirklichen Unterschied zwischen dem Sohn und dem Geist dogmatisch nachzuweisen[2]). Die eigentliche Erklärung dieses Mangels scheint wiederum, wenigstens theilweise, eben im Einfluß des von ihm aufgenommenen stoischen Elements zu liegen. Wie

---

[1]) Apologet. secundi saec. de essential. naturae humanae part. placita (Gotting. 1844), Part. I (Weihnachtsprogr.).

[2]) Vgl. I, 208: *τὸ πνεῦμα οὖν καὶ τὴν δύναμιν τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ οὐδὲν ἄλλο νοῆσαι θέμις, ἢ τὸν λόγον, ὃς καὶ πρωτότοκος τῷ θεῷ ἐστί* . . . .

nämlich der stoische Logos mit dem *πνεῦμα διῆκον δι᾽ ὅλου τοῦ κόσμου* wesentlich identisch ist, so kann auch nicht Justin, da er den christlichen Logosbegriff in stoischer Richtung ausbildet, denselben gegen den Begriff des Geistes völlig abgrenzen und rettet darum nur scheinbar die kirchliche Dreieinigkeitslehre, indem er den heiligen Geist als *πνεῦμα προφητικόν* bestimmt.[1])

Sowie Justin legt auch Athenagoras[2]) der Materie kein vernünftiges Lebensprincip bei. Von dieser letzteren wird nämlich Gott bestimmt unterschieden (S. 20. 66), dessen Logos keineswegs als die der Natur inwohnende Bewegungskraft aufgefaßt wird. Statt dessen geht durch Vermittlung dieses Logos das ganze Leben der Welt von Gott aus (*τὸ παρὰ θεοῦ πνεῦμα*, S. 30); ganz besonders wird die stoische Ansicht von dem eigenen Geiste Gottes als der Materie immanent (*διὰ τῆς ὕλης κεχωρηκός*: S. 108. 142) verworfen. Sowol bei Tatian[3]) als bei Theophilus[4]) begegnen uns freilich einzelne auf einen stoischen Ursprung hindeutende Züge. Beim ersteren ist nämlich der Geist Gottes das die Welt zu einem lebendigen Ganzen zusammenhaltende (S. 18. 22), und was übrigens seine allgemeine Auffassung von der Natur des Geistigen betrifft, so scheint diese unverhüllt hervorzutreten in dem Ausdrucke: *τὸ γὰρ πνεῦμα λεπτὸν* (S. 94). Doch macht sich der Antiochener ebenso wenig wie ersterer einer Vermischung Gottes mit der Welt schuldig. Die Ansicht verwerfend, nach welcher Gott *τὸ πνεῦμα δι᾽ ὅλου κεχωρηκὸς* ist, faßt er die Weltseele nur als eine Gabe Gottes *εἰς ζωογόνησιν τῇ κτίσει* (S. 54. 94) auf; behielte er diese zurück, so würde die Welt sterben (S. 22). Ferner ist die Materie ihrem Wesen nach nicht ewig; sie würde dann Gott gleich sein (S. 55), welcher also alles aus nichts durch den Logos schuf (S. 16. 56. 92). Wenn endlich Tatian von einem *πνεῦμα διὰ τῆς ὕλης διῆκον* (S. 20) spricht, so können wir allerdings nicht umhin hier an Zeno und seine Schule zu denken. Eine der-

---

1) Duncker a. a. O., S. 37—39.
2) Opp. rec. Otto, Jenae 1857.
3) Opp. rec. Otto, Jenae 1851.
4) Opp. rec. Otto, Jenae 1861.

artige Verwandtschaft leugnet indessen der Assyrier selbst ab. Gott ist nämlich nicht mit dem der Materie inwohnenden Geist, welcher niedriger als er ist, identisch (S. 18. 22); dieses *πνεῦμα ὑλικόν* hat die Welt sogar nur durch einen freien Willensact des Schöpfers erhalten (S. 54). In derselben Weise dürften auch verschiedene Punkte in seiner Schöpfungstheorie aufzufassen sein. Denn wenn auch der Ausdruck *προβεβλημένη*, zur Bezeichnung der Entstehung der Materie aus Gott gebraucht (S. 26. 52), als stoisch gedeutet werden könnte, so wird doch die *ὕλη* nichtsdestoweniger als geschaffen gesetzt, *οὐκ ἄναρχος καθάπερ ὁ θεός* (S. 26). Eine nähere Prüfung der ältesten apologetischen Literatur ergibt übrigens, daß die Ansichten der Stoiker daselbst im allgemeinen verworfen werden. Jede Vorstellung von Gott als körperlich oder veränderlich oder mit der Welt und dem Leben der Welt identisch wird nämlich überhaupt von diesen Vorkämpfern des Christentums auf das entschiedenste zurückgewiesen; besonders scheint bei ihnen — wie bei den Gnostikern, deren Bekanntschaft wir im Vorhergehenden gemacht haben — die stoische Lehre von einer in's Unendliche wiederholten *ἀποκατάστασις* Anstoß zu erregen. Wir sehen also, wie jener heidnische Einfluß, obgleich nicht ganz aufgehoben, doch hier beherrscht und in den Schranken des sich immer mehr entwickelnden christlichen Bewußtseins gehalten wird. Doch muß man zugeben, daß eine sinnliche Anschauung — zweifelsohne theils durch den Stoicismus, theils durch Philo [1]) beeinflußt — sich bei gewissen Apologeten wenigstens so weit geltend mache, als die Kategorie des Raumes von ihnen auf den Begriff Gottes angewendet wird, was sowol Athenagoras (S. 38) als Theophilus (S. 16. 18) sich zur Last kommen lassen, da sie Gott als in seiner ganzen unendlichen Ausdehnung von der Welt umgeben auffassen.

Eine in ihrer Art ganz alleinstehende Auffassung unter den ältesten Apologeten wird von Melito vertreten, welcher nach einer Angabe bei Gennadius [2]) Gott eine körperliche Natur beigelegt

---

[1]) Vgl. a. a. O. III, 50.

[2]) De dogmat. eccles., c. 4. Vgl. Piper: „Melito", in den „Theol. Stud. u. Krit." 1838 I, 72.

haben soll. Da indessen eine nähere Aufklärung hierüber nirgends zu gewinnen ist, so kann man auch nicht entscheiden, ob diese Annahme Melito's speciell stoischen Ursprunges und also metaphysischer Art ist, oder vielleicht bloß einen gewöhnlichen Anthropomorphismus enthält. Dem sei nun wie es wolle, das Angeführte bekundet jedenfalls eine allzu stark ausgeprägte sinnliche Auffassung, welche doch bei Irenäus in seinem gesunden, wahrhaft christlichen Realismus gemildert und auf das gehörige Maß beschränkt wird. Mit Recht läßt sich deshalb behaupten, daß die kleinasiatische Schule, welcher die beiden letztgenannten Kirchenlehrer angehörten, im allgemeinen einen glücklichen Mittelweg zwischen dem Spiritualismus der Alexandriner und der die Speculation der nordafrikanischen Kirche kennzeichnenden sensualistischen Richtung eingeschlagen habe [1]).

Wir haben im Vorhergehenden Clemens Alexandrinus [2]) erwähnt und ihn nebst Origenes als Hauptvertreter des Einflusses des Platonismus auf die älteste christliche Theologie bezeichnet. Auch dürfte man nicht in Abrede stellen können, daß vor allem der clementinische Logos- und Gottesbegriff deutliche Spuren einer Einwirkung, theils von der platonischen Seite bei Philo, theils vom Neuplatonismus trage [3]). Man würde indessen Unrecht thun, wenn man die Berührungspunkte zwischen der Speculation des alexandrinischen Kirchenvaters und der Philosophie auf die soeben erwähnten Richtungen beschränken wollte. Ueberhaupt war keiner seiner Vorgänger — Justinus Martyr vielleicht ausgenommen — in dieser Hinsicht so allseitig beeinflußt als gerade er, was mit seinen Aeußerungen sowol über das innere Verhältnis des Christentums zur Philosophie, als auch in Betreff des Wesens des letzteren und seiner eigenen speculativen Stellung zu derselben recht gut übereinstimmt. Die Bedeutung der heidnischen Weisheit für das Christentum ist nämlich nach ihm überall eine vorbereitende (I, 331.

---

1) Vgl. Kurtz a. a. O. I, 1. S. 380—381.
2) Opp. ed. Potter, Oxon. 1715.
3) Vgl. Redepenning, Origenes (Bonn 1841) I, 103. 115. Daehne, De γνώσει Clem. Alexandr. (Lips. 1831), p. 95.

333. 337. 366), denn sie ist ja selbst eine Gabe Gottes und enthält überall einen Samen der Wahrheit, einen Funken des göttlichen Lichtes (I, 326. 337. 349. 369). Weder das eine noch das andere der historisch gegebenen Systeme, sondern nur die Zusammenfassung des Besten, was sie jedes für sich hervorgebracht, verdient deshalb nach seiner Meinung den Namen Philosophie [1]). Demgemäß erklärt er, daß er gedenke, die griechische Bildung dadurch fruchtbringend zu machen, daß er den in der Schale der Weltweisheit eingeschlossenen Kern der göttlichen Wahrheit gleichsam entblöße und an den Tag bringe (I, 325—326). Daß bei diesem offen ausgesprochenen eklektischen Standpunkte auch der Stoicismus die Speculation des Clemens beeinflussen konnte, ist um so begreiflicher, als sein Lehrer Pantänus ursprünglich der Stoa angehörte. Ganz besonders dürfte die oben angeführte Stelle (I, 338), wo der Stoicismus zuerst unter den Systemen genannt wird, welche beispielsweise angeführt werden als für den eklektischen Gebrauch der christlichen Gnostiker geeignet, zu der Vermuthung Anlaß geben, daß Clemens von seinem Lehrer eine gewisse Vorliebe für die genannte Schule geerbt habe [2]). Uebrigens hält er auch dafür, daß eine Verwandtschaft zwischen der h. Schrift und den Lehren der Stoa insofern stattfinde, als letztere, wie überhaupt die griechische Philosophie, von der barbarischen (hebräischen) entlehnt sei [3]). Wie die Schrift lehren nämlich die Stoiker, daß sowol Gott als die Seele (*ψυχή*) ihrem Wesen nach aus Körper (*σῶμα*) und Geist (*πνεῦμα*) bestehen [4]). Derselben Quelle entspringen ferner die stoischen Dogmen von der Entstehung der Welt (II, 701) und ihrem Untergang durch das Feuer (II, 712),

---

1) I, 338: *φιλοσοφίαν δέ, οὐ τῶν Στωϊκῶν λέγω, οὐδὲ τῶν Πλατωνικῶν, ἢ τῶν Ἐπικουρείων τε, καὶ Ἀριστοτελικῶν ἀλλ' ὅσα εἴρηται παρὰ ἑκάστῃ τῶν αἱρεσέων τούτων καλῶς . . . τοῦτο σύμπαν τὸ ἐκλεκτικὸν φιλοσοφίαν φημί.* Vgl. Justin. Mart. a. a. O. II, 8.

2) Redepenning a. a. O. S. 64—65. 94.

3) Vgl. Justin. Mart. a. a. O. I, 252—256.

4) II, 699: *φασὶ γὰρ σῶμα εἶναι τὸν Θεὸν οἱ Στωϊκοί, καὶ πνεῦμα κατ' οὐσίαν, ὥσπερ ἀμέλει καὶ τὴν ψυχήν. Πάντα ταῦτα ἄντικρυς εὑρήσεις ἐν ταῖς Γραφαῖς.*

wie auch die Vorstellung von der feuerartigen Natur des Göttlichen (*πῦρ τεχνικόν*) ihre Analogie in der Schrift hat [1]. Endlich wird behauptet, daß auch gewisse ethische Sätze über das Gute, über die innere Zusammengehörigkeit aller Guten u. a. von der genannten Seite in die stoische Lehre aufgenommen seien (II, 703. 705. 715).

Gehen wir nach diesen vorbereitenden Bemerkungen zur Prüfung jener Stellen über, wo Clemens, sei es ausdrücklich, sei es implicite, sein eigenes Verhältnis zum gedachten System und dessen Lehrsätzen angibt, so ergibt sich, daß namentlich eine Seite desselben, die metaphysische, Gegenstand seiner bestimmten Opposition ist. Demgemäß heißt es auch, daß die Stoiker *τὴν φιλοσοφίαν ἀτεχνῶς καταισχύνουσιν*, da sie die verwerfliche Behauptung aufstellen (*οὐ καλῶς λέγουσιν*), daß Gott jede Art von Materie, auch die niedrigste, durchdringe (I, 58. 346), ein Irrtum, worein sie gerathen durch eine falsche Deutung vom Buch der Weisheit VII, 24: *διήκει δὲ καὶ χωρεῖ διὰ πάντων διὰ τὴν καθαρότητα*, nicht merkend, daß jener Satz nur von der erschaffenen Weisheit gelte [2]. Gott ist nämlich seiner Natur nach rein geistig (*ὑπεράνω καὶ τόπου, καὶ χρόνου, καὶ τῆς τῶν γεγωνότων ἰδιό-*

---

[1] II, 708: *πῦρ δὲ καὶ φῶς ἀλληγορεῖται ὁ Θεὸς καὶ ὁ λόγος αὐτοῦ πρὸς τῆς γραφῆς.*

[2] II, 699. Vgl. Gent. Herv. Comment. ed. Potter, p. 169: „sed in hoc sunt decepti (Stoici), quod aestimarint, Solomonem id intelligere de sapientia, qui est Deus, cum non de genita Sapientia, qui est Deus, Dei filius, sed de creata intelligeret." Im Gegensatz zu der von uns oben (S. 625) ausgesprochenen Ansicht, daß der salomonische Weisheitsbegriff, wie er in der genannten Schrift zum Vorschein kommt, unter stoischem Einflusse gebildet sei, ist somit Clemens der entgegengesetzten Meinung, daß nämlich die stoische Logoslehre von der jüdischen Speculation herstamme. Es dürfte kaum der Erwähnung bedürfen, daß im ersteren Falle die Sophia des Buches der Weisheit nur als mit dem Gottesbegriff identisch aufgefaßt werden kann. Allein wenn man auch die Gültigkeit der letzteren Alternative zugibt und außerdem diesen Doppelsinn des Begriffes annimmt, so hat doch Clemens nicht, ohne selbst eine stoische Auffassung zu haben, der angeführten salomonischen Auffassung der Weisheit, auch der erschaffenen, beipflichten können, was doch der Fall zu sein scheint.

τητος (I, 431)[1]) und bedarf deswegen keiner Sinne als Organe für seine Auffassung, nicht einmal des Gesichtes und Gehöres, welche doch die Stoiker ihm beilegten (II, 852).

Wenden wir uns sodann zu der ethischen Seite der Speculation des Clemens, so wird allerdings, wie wir finden, auch hier in einzelnen Punkten eine Opposition gegen die stoische Auffassung gemacht. Demgemäß heißt es z. B., daß die Güte und Vorsehung Gottes nicht in der Nothwendigkeit, sondern in der Freiheit ihren Grund haben (II, 855; vgl. Anm. 6); und ein scharfer Vorwurf (*ἀθέως πάνυ λέγουσιν*) wird gegen die Stoiker wegen der bei ihnen vorkommenden Identification der Tugend Gottes mit derjenigen des Menschen gerichtet (II, 886). Unvergleichlich größer ist indessen die Zahl der Stellen, wo in ethischer Hinsicht ein fast auffallender Anschluß an den Stoicismus stattfindet. So wird in dem „Pädagogus" ein ganzes Kapitel (lib. I, c. XIII) hauptsächlich der Anwendung der christlichen Ethik auf die stoischen Begriffe *κατόρθωμα* und *καθῆκον* nebst anderen darauf bezüglichen Bestimmungen gewidmet[2]), worunter besonders die sittlichen sog. *μεσότητες* (*προηγμένα καὶ ἀποπροηγμένα*) ausdrücklich gut geheißen werden (I, 639, vgl. Anm. 3). Nun ist nach Clemens jedes gnostische Handeln *κατόρθωμα* und der Gnostiker allein *ἐν πᾶσι πάντως κατορθῶν* (II, 796). Demgemäß wird auch das Ideal des christlichen Weisen im engen Anschluß an das des Stoischen dargestellt (I, 439, vgl. Anm. 7; I, 438, vgl. Anm. 9), wie auch anderseits es von den Stoikern heißt, daß sie *οὐκ ἀπὸ τρόπου* behaupten, jedes sittliche Handeln sei den Unweisen oder Thoren unmöglich, denen übrigens der ganze große Haufe der Menschen infolge seiner Unwissenheit — auch einer Art Thorheit — beizuzählen sei (I, 94, vgl. die Anm. 3. 4). Ferner wird nach dem Beispiele der Stoiker das Gute und Nützliche identificirt

---

1) Dessenungeachtet läßt sich nicht in Abrede stellen, daß in den Ausdrücken: *περιειληφὼς καὶ ἐγκολπισάμενος τὰ πάντα* (II, 695), oder: *λόγος πάντῃ κεχυμένος* (II, 840), eine gewisse Neigung zu dem Stoicismus sich spüren lasse.

2) I, 158, Anm. 6: toto fere hoc capite stoicorum more loquitur Clemens. Vgl. S. 158—160 die Anm.

(I, 136; vgl. Anm. 1), dessen Besitz den Guten allein vorbehalten ist (I, 275; vgl. Anm. 6). Ein entschiedener Anschluß an die betreffende antike Philosophie begegnet uns ferner in der Bestimmung des Begriffes des Guten (I, 467. 632; II, 777), was auch in Bezug auf Jesus seine Anwendung hat (II, 775). Indem die Aehnlichkeit mit dem Göttlichen (*πρὸς τὸ θεῖον ἐξομοίωσις*) das höchste Gut ist, wird dieses schließlich in die Apathie gesetzt (I, 631). Es werden deshalb die Stoiker bewundert wegen ihrer Lehre von der Unabhängigkeit der Seele von allem äußeren, körperlichen, was alles von ihnen als *ἀδιάφορα* behandelt wird (I, 572). Außerdem ist zu erwähnen, wie gewisse Definitionen einzelner ethischer Begriffe, als *εὐταξία* (I, 303, vgl. Anm. 6), *πάθος* (I, 460, vgl. Anm. 8) und *θυμός* (II, 661, vgl. Anm. 6), unmittelbar in die Lehre Clemens' vom Stoicismus aufgenommen worden sind. Allein, nicht nur in ethischer, sondern auch in speciell religiöser Hinsicht verräth sich der Einfluß der genannten antiken Richtung auf die Denkweise des Alexandriners. „Cleanthes Pisadäus", heißt es, „hat nicht in einer poetischen Theogonie, sondern in einer wirklichen Theologie seine Gedanken über Gott dargelegt." Dann setzt Clemens, nach Anführung des religiösen Hymnus dieses Stoikers fort: *ἐνθαῦτα δὴ σαφῶς, οἶμαι, διδάσκει ὁποῖός ἐστιν ὁ Θεός* (I, 61—62)[1]. Ebenfalls ist er im Anschluß an die Stoiker der Meinung, daß nur der Himmel im eigentlichen Sinne ein Staat sei, die irdischen dagegen nicht (I, 642), und beruft sich dabei besonders auf Zeno für seine Ansicht, daß man der Gottheit weder Bildsäulen noch Tempel als etwas derselben unwürdiges errichten soll (II, 691).

Unter den in das Gebiet unserer Untersuchung gehörenden Formen christlicher Speculation, welche wir bisher erörtert haben, bieten nur zwei, durch die Namen Justinus Martyr und Clemens Alexandrinus vertreten, in praktischer Hinsicht einen Anschluß an den Stoicismus dar. Stellen wir dies Verhältnis mit unserer oben (S. 595) gemachten und durch die herangezogenen Thatsachen bestätigten Behauptung zusammen, daß

---

[1]) Vgl. II, 715.

überhaupt eine Einwirkung des genannten antiken Philosophems auf die christliche Lehre von dieser Seite her nicht stattgefunden habe und nie habe stattfinden können, so werden wir bei einer näheren Prüfung finden, daß der erstere jener beiden Kirchenlehrer, wegen seines überwiegend ethischen Interesses das rein metaphysische Princip der Stoiker: *ὁ λόγος σπερματικός* zu einem christlich-ethischen verwandelte. War aber dies einmal geschehen, so bot speciell die stoische Ethik in der oben (S. 636) angeführten Formulirung Chrysipps dem Justin einen natürlichen Anknüpfungspunkt für seine fortgesetzte Speculation in jener Richtung dar. Was wiederum Clemens betrifft, so dürfte die Erklärung seiner stoischen Sympathien, insoweit solche bei ihm vorkommen, nirgends als in seinem schon angedeuteten Schülerverhältnis zu Pantänus zu suchen sein. Obgleich wir somit, weil die Schriften des letzteren sämtlich verloren gegangen sind, in Betreff seines speculativen Standpunktes allerdings auf die Angabe beschränkt sind, daß er als Philosoph der stoischen Schule angehört habe [1]), so spricht doch jener bei Clemens nachgewiesene vorzüglich ethische Anschluß an den Stoicismus dafür, daß dieselbe Tendenz in der Thätigkeit des Pantänus als Schriftsteller und Lehrer vorherrschend gewesen und von ihm auf den Schüler übertragen worden sei. Schließlich wollen wir nur vorläufig und größtentheils infolge des Zusammenhanges mit einem bereits erörterten Theil unseres Gegenstandes an die Stellen erinnern (II, 955. 995), wo Clemens die Idee einer Weltvollendung durch das Feuer vollständig in Richtung der simonianischen Gnosis durchführt.

3.

Der berühmteste Name oder jedenfalls der erste von einiger Bedeutung, welcher uns in der nordafrikanischen Kirche begegnet, ist Tertullian, einer der eifrigsten Vorkämpfer christlichen

---

[1]) Hieron. Catal. c. 36. Vgl. Euseb. H. E. V, 10: *ἀπὸ φιλοσόφου ἀγωγῆς τῶν καλουμένων Στωϊκῶν ὁρμώμενος.* Euseb. Chron. II, 295.

[2]) Opp. ed. Oehler (Lips. 1851—1854).

Glaubens, der während seiner ganzen Lehrthätigkeit mit eiserner Consequenz das Ziel verfolgte, die Gegner des Christentums, von welcher Art sie auch sein möchten, zu vernichten. Indessen blieb er keineswegs hier stehen, sondern war auch einer positiven Ausbildung des christlichen Bewußtseins und der Fixirung desselben in bestimmte Dogmen beflissen, ein Streben, das vielleicht am deutlichsten in seiner Lehre von der Seele hervortritt. Denn unleugbar kommt Tertullian das Verdienst zu, zuerst zu einer wissenschaftlichen Behandlung der christlichen Anthropologie wenigstens die Anregung gegeben zu haben.

Sicherlich wird ein jeder, bei Erwägung der den Kirchenlehrern, mit welchen wir uns bis jetzt beschäftigt haben, eigentümlichen idealistischen Richtung, höchlich überrascht werden, wenn er Tertullian seinen speculativen Standpunkt in folgenden Worten angeben hört: omne, quod est, corpus est sui generis. Nihil est incorporale nisi quod non est (II, 446). Weil also alles seiner Substanz nach als körperlich betrachtet wird, ne anima quidem esse potest nisi habens per quod sit. Cum autem sit, habeat necesse est aliquid, per quod est. Si habet aliquid per quod est, hoc erit corpus ejus (ebendas.).[1]) Doch mangelt der Seele nicht der Geist; durch diesen eben lebt und webt jene. Ergo totum hoc et spirare et vivere ejus est cujus et vivere, id est animae (II, 577. 572). Sowie beim Menschen in seinem Ganzen ein Unterschied zwischen dem Körper und der Seele besteht, so enthält auch die letztere ein körperliches und ein geistiges Element, welche in demselben gegenseitigen Verhältnisse wie jene stehen. Denn obgleich die gemeinsame Benennung Körper vom Sprachgebrauche nur dem Fleische oder dem äußeren Körper beigelegt wird — und zwar weil dieser keine eigene Benennung hat —, darf man doch nicht leugnen, daß auch die Seele einen Körper habe[2]). Fragt man wiederum, durch

---

[1]) Vgl. a. a. O. II, 566: nihil enim (anima), si non corpus.

[2]) a. a. O. II, 320: licet enim et animae corpus sit aliquod suae qualitatis, sicut et spiritus, cum tamen et corpus et anima distincte

welche Bestimmungen dieser Seelenkörper sich von dem äußeren unterscheide, so begegnet uns erstlich die Erklärung, daß er untheilbar und unauflöslich sei; sonst wäre er nicht unsterblich. Itaque quia jam non mortalis, neque dissolubilis neque divisibilis (II, 575). Ferner ist derselbe auch unsichtbar, d. h. dem äußeren Auge unwahrnehmbar, was jedoch nicht hindert, daß er dem Geiste wahrnehmbar ist; sic Joannes in spiritu Dei factus animas martyrum conspicit (Apg. 1, 10). Uebrigens widerstreitet diese Unsichtbarkeit der Seele keineswegs ihrer körperlichen Natur. Est enim adeo alteri quid invisibile, alteri non, quod non ideo incorporale sit, quia non ex aequo vis valet (II, 567). Dieser Verschiedenheiten ungeachtet, räumt doch Tertullian ein, daß die Seele mehrere sowol quantitative als qualitative Eigenschaften mit Körpern anderer Art gemeinsam hat. In drei Dimensionen ausgedehnt, hat sie somit eine wirklich körperliche, bestimmt abgegrenzte Gestalt (II, 567. 568), welche außerdem der Gestalt des sie umgebenden äußeren Körpers genau entspricht. Denn da der göttliche in den Menschen vom Schöpfer eingeblasene Hauch (flatus divinus) den ganzen Körper durchströmt hatte, velut in forma densatus ille gelavit und bekam somit die Gestalt und die Umrisse des letzteren. Hic sane homo erit interior, alius exterior, dupliciter unus, habens et ille oculos et aures suas, habens et ceteros artus (II, 569—570). Nebst dieser quantitativen ist indessen nach Tertullian auch eine gewisse quali-

---

nominantur, habet anima suum vocabulum proprium, non egens communi vocabulo corporis; id relinquitur carni, quae non nominata proprio, communi utatur necesse est. Etenim aliam substantiam in homine non video post spiritum et animam, cui vocabulum corporis accomodetur praeter carnem, hanc totiens in corporis nomine intelligens, quotiens non nominatur (proprium corporis genus?). — Vgl. a. a. O. II, 567: animae corpus asserimus propriae qualitatis et sui generis. Ebendas. S. 488: nos autem animam corporalem profitemur, habentem proprium genus substantiae soliditatis.

tative Bestimmtheit eigentümlich für die Seele. Gleichzeitig mit dem Fleische bekommt nämlich auch sie ein bestimmtes Geschlecht (II, 617). Da ferner omne tenue atque perlucidum aëris aemulum est, so muß die Seele — wenn auch nicht ihre eigentliche Substanz Luft ist — dennoch ihrer Natur nach als damit verwandt angesehen werden, obgleich eine solche Körperlichkeit, eben infolge ihrer dünnen und feinen Beschaffenheit (tenuitatis subtilitate)[1]) leicht in Verdacht gerathen kann, unwirklich zu sein. Endlich fehlt der Seele nicht einmal die allen Körpern gemeinsame Eigenschaft der Farbe, welche hier natürlich licht- und luftartig ist (II, 569).

Die Beweise, auf welche Tertullian diese Ansicht von der körperlichen Natur der Seele zu gründen sucht, entlehnt er größtentheils den Stoikern, indem er die verschiedenen hierauf bezüglichen Theorien dieser Philosophen unmittelbar aufnimmt und wiedergibt[2]). Erst beruft er sich auf Zeno, welcher im Anschluß an seine Definition der Seele als verdichteter Luft (consitus spiritus) die Körperlichkeit derselben durch folgenden wörtlich wiedergegebenen Beweis dargethan hat: quo digresso animal emoritur, corpus est: consito autem spiritu digresso animal moritur; ergo consitus spiritus corpus est; consitus autem spiritus anima est, ergo corpus est anima. Ein anderer Stoiker, Cleanthes, macht folgenden Schluß: bekanntlich gehen nicht nur die körperlichen sondern auch die seelischen Eigenschaften der Eltern auf die Kinder über; nun kann aber eine Aehnlichkeit nur zwischen Körpern vorhanden sein; also müssen die unter sich ähnlichen Seelen der Eltern und der Kinder nothwendig körperlicher Art sein[3]). Ferner

---

[1]) Vgl. I, 622: et penetrare (per aquam) et insidere facilem (spiritum Dei) per substantiae suae subtilitatem. Vgl. Theoph. a. a. O., S. 94: τὸ γὰρ πνεῦμα λεπτὸν καὶ τὸ ὕδωρ λεπτόν.

[2]) II, 562: Sed etiam Stoicos allego, qui spiritum praedicantes animam paene nobiscum, qua proxima inter se flatus et spiritus, tamen corpus animam facile persuadebunt.

[3]) II, 562: corporis autem similitudinem et dissimilitudinem capere et animam. Itaque corpus similitudini vel dissimilitudini obnoxium.

findet zwischen Seele und Körper ein all- und gegenseitiges Mittheilen von Zuständen und Bestimmungen statt; ist nämlich der Körper krank, so leidet auch die Seele, während anderseits alle Affectionen der letzteren Veränderungen beim ersteren herbeiführt. Igitur anima corpus ex corporalium passionum communione. Endlich bemerkt Chrysipp, daß nichts vom Körper getrennt werden kann, was nicht selbst körperlich ist; „tangere enim et tangi nisi corpus nulla potest res", wie es bei Lucretius heißt; wenn der Mensch stirbt, trennt sich aber seine Seele vom Körper; igitur corpus anima, quae nisi corporalis, corpus non derelinqueret (II, 562. 563). Einen ähnlichen Beweis glaubt unser Kirchenvater ferner in der von ihm angeführten stoischen Behauptung, daß die Künste ihrem Wesen nach körperlich seien, zu finden, denn wenn die Seele von solchen ihre Nahrung bezieht, adeo sic quoque corporalis (II, 565). Zu diesen Vernunftgründen fügt er ferner Zeugnisse der h. Schrift hinzu, deren Gleichnis vom reichen Mann und Lazarus, wörtlich ausgelegt, auch für die Körperlichkeit der Seele spreche. Diese ganze Darstellung sei nämlich nicht bloß bildlich aufzufassen. Allein, wenn so auch geschehe — wäre wol die Seele, wenn sie nicht einen Körper hätte, in einer solchen Gestalt überhaupt denkbar? Oder würde nicht die Rede der Schrift von körperlichen Gliedern überhaupt eine Lüge sein, wenn sie nicht in der Wirklichkeit existirten? Ferner seien sowol die Qualen, welche der Reiche leidet, als auch die Glückseligkeit des anderen nur unter Voraussetzung körperlicher Seelen denkbar. Per quod enim punitur aut fovetur, hoc erit corpus (II, 566). Als ein fernerer Beleg für die genannte Ansicht wird dann eine Vision angeführt, in welcher eine montanistische Schwester, cum in spiritu esset, die Seele in körperlicher Gestalt gesehen haben soll (II, 568). Neben allen diesen Formen positiver Beweisführung bedient sich Tertullian endlich auch der negativen, wobei er besonders die Gründe, auf welche die Platoniker ihre Lehre von der Unkörperlichkeit der Seele stützen, zu widerlegen bemüht ist (II, 563—567).

Dasselbe Princip: omne quod est, corpus est, auf

welchem, wie wir gefunden haben, die ganze tertullian'sche Anthropologie aufgebaut ist, wird auch hinsichtlich des Gottesbegriffes durchgeführt. Sogar die Realität des göttlichen Wesens ist dem Tertullian nur in und durch dessen Körperlichkeit gegeben; quis enim negabit deum corpus esse, etsi deus spiritus est? Spiritus enim corpus sui generis et in sua effigie (II, 661)[1]. Man sieht ohne Schwierigkeit ein, daß ein derartiger Gottesbegriff auch die Lehre von dem Logos und der Schöpfung beeinflussen mußte. Vor allen Dingen — heißt es in der Schrift „gegen Praxeas" — solus erat Deus, ipse sibi et mundus et locus[2]) et omnia; insofern jedoch nicht allein, als er bei sich die Vernunft oder das Wort (sermo, λόγος) hatte, das noch nicht ausgesprochene (missus) Wort, durch welches er in sich selbst alles überdachte und gestaltete. Das Aussprechen geschah indessen[3]), als Gott sein „es werde das Licht" sprach. So gieng der eingeborene Sohn proprie de vulva cordis ipsius (patris) hinaus, was der Vater selbst bezeugt, wenn er sagt: eructavit cor meum optimum sermonem (Ps. 45, 1). Doch ist jener sermo keineswegs als etwas leeres und inhaltloses oder unkörperliches[4]) zu betrachten. Oder würde vielleicht der, aus welchem alles seinen Ursprung hat, nichts sein, ut inanis solida et vacuus plena et incorporalis corporalia sit operatus? Nihil tamen potest fieri per id quod vacuum et inane est. Vacuus igitur et inanis est sermo Dei? Ferner,

1) Vgl. II, 103: discerne substantias et suos eis distribue sensus tam diversos, quam substantiae exigunt, licet vocabulis communicare videantur. Nam et dexteram et oculos et pedes Dei legimus nec ideo tamen humanis comparabuntur, quia de appellatione sociantur. Quanta erit diversitas divini corporis et humani sub iisdem nominibus membrorum, tanta erit animi divini et humani differentia sub eisdem licet vocabulis sensuum.

2) Vgl. Philo a. a. O. I, 71; III, 227.

3) II, 660: sermo speciem et ornatum suum sumit et vocem.

4) Vgl. II, 662: sermo autem spiritu structus est, et ut ita dixerim, sermonis corpus est spiritus. Vgl. ebendas., S. 609.

wenn ebenfalls alles Unsichtbare, quaecumque sunt, habent apud Deum et suum corpus et suam formam, per quae soli Deo visibilia sunt, quanto magis quod ex ipsius substantia emissum est sine substantia non erit? Dieses so beschaffene göttliche Wort denkt sich endlich Tertullian als eine selbständig existirende vom Vater verschiedenen Person, die er Sohn nennt (II, 658—661). Es stimmt hiemit auch die „adversus Hermogenem" gerichtete Beweisführung überein, welche vor allem den Nachweis zu liefern sucht, wie Gott für die Schöpfung sich keiner Materie oder fremden Substanz überhaupt bedient habe [1]). Sin vero necessaria est deo materia ad opera mundi, ut Hermogenes existimavit, habuit Deus materiam longe digniorem et idoniorem, sophiam suam scilicet, materiam materiarum, non fini subditam, non statu diversam, non motu inquietam, sed insitam et propriam et compositam et decoram. Indem diese göttliche sophia, welche übrigens sowol mit dem Spiritus als dem Sermo als identisch gedacht wird, sich im Bewußtsein Gottes ad opera mundi disponenda zu regen begann, ex hac fecit, faciendo per illam et faciendo cum illa (II, 354. 355).

Wir haben bereits im Vorhergehenden erwähnt, daß Tertullian als seine Hauptaufgabe betrachtet, die christliche Glaubenslehre zu sichern, und auszubilden (vgl. II, 224. 258 u. s. w.). Es war aber dies Ziel nur durch Besiegung der Gegner, vor allen der Gnostiker und Philosophen zu erreichen. Was jene betrifft, so geht aus den hinterlassenen Schriften unseres Kirchenvaters zur Genüge hervor, mit welchem Eifer er stets gegen diese Richtung überhaupt auftrat, während innerhalb derselben besonders die Theorien Marcions, Valentins und Hermogenes' Gegenstand seiner Widerlegung werden. Die heftigsten Angriffe werden jedoch wider die Philosophen gerichtet, die patriarchos haereticorum (II, 347. 560), qui veritatem inimice affectant et affectando

---

[1]) Vgl. oben S. 605 (Monoïm.).

corrumpunt (I, 282). Quid ergo Athenis et Hierosolymis? quid academiae et ecclesiae? quid haereticis et christianis?[1]) Nostra institutio de porticu Salomonis est. Viderint qui dialecticum christianismum protulerunt. Nobis curiositate opus non est post Christum Jesum, nec inquisitione post evangelium. (II, 10.) So wie aber der Verfasser der Homilien, ungeachtet seiner bestimmten Opposition sowol gegen den Gnosticismus als die heidnische Philosophie (vgl. oben S. 621), nichtsdestoweniger in seiner eigenen Lehre beiden bis zu einem gewissen Grade Eingang verschafft, so ist auch bei Tertullian ein ähnlicher Einfluß merkbar. Erstens ist nämlich ein Anschluß an den Gnosticismus wenigstens darin enthalten, daß Gott in seiner inneren oder metaphysischen Selbstoffenbarung unterschieden wird von dem verborgenen Gott, welcher, bevor noch die Materie der Materien oder der Logos in dem göttlichen Wesen erschienen war, als einsam und allein (vgl. oben S. 652) und gewissermaßen nicht seiend gedacht wird, eine Ansicht, die offenbar durch Simons und Basilides' oben dargestellte, von Philo abgeleitete Theorien beeinflußt ist. Allein auch die Philosophie bleibt, trotz des über sie verhängten Bannfluches, nicht ohne Einfluß auf die Speculation des Kirchenvaters. Daß diese letztere namentlich vom Platonismus nicht unberührt bleiben konnte, ergibt sich schon aus der zwischen diesem Philosophem und dem Christentum oben nachgewiesenen allgemeinen Verwandtschaft. Auch räumt Tertullian selbst — in Betreff der ganzen idealistischen Seite seiner Psychologie — seine vollständige Uebereinstimmung mit Plato ein (vgl. II, 471. 570. 578). Zahlreiche Zeugnisse thun jedoch seine Vorliebe für die realistische und sensualistische Richtung in der Entwicklung des antiken Gedankenganges dar. Theils folgt er nämlich in der Erkenntnistheorie treu dem Epicur (vgl. II, 580—581), theils geht aus der ganzen obigen Darstellung

---

[1]) Vgl. I, 285: adeo quid simile philosophus et christianus? Graeciae discipulus et coeli?

hervor, welchen Einfluß vor allem der Stoicismus auf seine Lehrbildung ausgeübt hat.

Betrachten wir somit Tertullians System im ganzen, so scheint darüber kein Zweifel zu sein, daß der oberste Grundsatz desselben: „corpus est quodcumque exstat", unmittelbaren stoischen Ursprunges ist. Es wird dies besonders bei der allgemeinen psychologischen Anwendung des Principes zugegeben (vgl. oben S. 650); außerdem sind noch mehrere in dasselbe Lehrgebiet gehörende einzelne Punkte nach dem eigenen Geständnis des Kirchenvaters von den Stoikern abgeleitet; vor allem aber gilt dies — wir wollen hier nur im Vorbeigehen der Sätze vom Schlaf [1]) und von den Empfindungen [2]) erwähnen — von seinem Traducianismus (II, 595. 600), dessen Vorbild in der That in der Stoa zu suchen sein dürfte. [3]) Ferner stellt gewiß niemand in Abrede, daß dasselbe, obgleich es nicht ausdrücklich angegeben wird, auch der Fall ist mit der rein metaphysischen Anwendung des oben genannten Principes, welches wir in der Lehre von der Körperlichkeit Gottes, des rein Geistigen, gefunden haben. Denn woher würde wol Tertullian diese, für einen christlichen Standpunkt so paradoxe und außerdem in ihrer Art vollständig isolirte Vorstellung geholt haben, wenn nicht eben von dem Stoicismus, wohin der ganze Zusammenhang im übrigen ihren Ursprung verlegt? Wenn nun aber alles Geistige Körper ist, und der Geist Gottes hinwieder

---

[1]) II, 625: superest, si forte cum Stoicis resolutionem sensualis vigoris somnum determinemus.

[2]) II, 580: moderantius Stoici non omnem sensum nec semper de mendacio onerant.

[3]) Plut. a. a. O. II, 2. S. 238: *τὸ σπέρμα σύμμιγμα καὶ κέρασμα τῶν τῆς ψυχῆς δυνάμεων ἀπεσπασμένων.* Vgl. Tert. a. a. O. II, 600. Demzufolge scheint die Behauptung Tertullians (II, 599), daß nach den Stoikern die Seele „de ipso aëris rigore" entstehe, auf einem Misverständnis zu beruhen. Im Gegentheil wird dieselbe von ihnen als wenigstens *δυνάμει* sogar vor der Geburt oder *ἐν τῷ φυτῷ* vorhanden aufgefaßt, was besonders aus dem Folgenden hervorgeht: *τὸ πνεῦμα ἐν τοῖς σώμασι τῶν βρεφῶν τῇ περιψύξει στομοῦσθαι καὶ μεταβάλλον ἐκ φύσεως γίνεσθαι ψυχήν*: Plut. a. a. O. IV, 2. S. 278; V, 1. S. 246—248.

mit seiner Weisheit oder dem Wort identisch ist, so leuchtet ein, daß lediglich auch dies letztere (ὁ λόγος) nothwendig als körperlich aufgefaßt werden muß. Wir sind daher von der Wirklichkeit jener merkwürdigen Uebereinstimmung vollständig überzeugt, welche Tertullian selbst im „Apologeticus" folgendermaßen angibt: „apud vestros quoque sapientes λόγον, id est sermonem atque rationem, constat artificem videri universitatis. Hunc enim Zenon determinat factitatorem, qui cuncta in dispositione formaverit; eundem et fatum vocari et deum et animum Jovis et necessitatem omnium rerum. Haec Cleanthes in spiritum congerit, quem permeatorem universitatis affirmat. Et nos autem sermoni atque rationi itemque virtuti, per quae omnia molitum deum ediximus, propriam substantiam spiritum inscribimus, cui et sermo insit et ratio adsit disponenti et virtus perficienti. Hunc ex deo prolatum didicimus et prolatione generatum et idcirco filium dei et deum dictum ex unitate substantiae. Nam et deus spiritus. Ita de spiritu spiritus et de deo deus. Manet integra et indefecta materiae matrix. (I, 198f.) Zwar wird gegen Zeno der Vorwurf gerichtet, daß von ihm Gott der Materie gleichgestellt werde (I, 9) [1]), weshalb auch idcirco sophia dei nata et condita praedicatur, ne quid innatum et inconditum praeter solum deum crederemus (II, S. 355). Es ist aber hierbei zu merken, daß wenn die Weisheit Gottes und die ursprüngliche Materie wirklich eins sind, diese ebenso gut als jene — weil das göttliche Wesen enthaltend — wenigstens δυνάμει bei Gott existirt haben muß, ehe sie noch in ihm „ad opera mundi disponenda" bewegt wurde. Dem zufolge scheint auch der hinsichtlich des Vaters gebrauchte Ausdruck: „de vulva cordis

---

[1]) Vgl. II, 344: Hermogenes duos deos infert. Materiam parem Deo infert.

sui filium eructare"[1]), vom Standpunkt Tertullians aus nur das plötzliche Hervorbrechen eines wirklich materiellen Princips innerhalb des göttlichen Wesens bedeuten zu können[2]). Uebrigens widerspricht eine solche Auffassung keineswegs der stoischen, weil auch hier das Hervortreten dieser Welt mit einer ähnlichen Spaltung des activen Princips und des passiven oder der Materie verbunden ist. Auch fehlt der Vorstellung von der Körperlichkeit des Wortes in der genannten Theorie nicht, was ihr entspricht. Denn der Gedanke war, zwar nicht seinem Inhalt, aber doch seinem Wesen nach — hier als eine Art innerer Vibration des Schalles oder der Stimme (φωνή) aufgefaßt — bei den Stoikern etwas körperliches[3]). Daß endlich dies Wort für die Schöpfungshandlung nicht nur die Bedeutung des Organs, sondern auch die des (körperlichen) Substrats gewinne, erklärt Tertullian selbst, wenn es heißt: ex hac (sophia) fecit, faciendo per illam et faciendo cum illa (II, 354).

Da nun, wie wir gefunden haben, unter den altertümlichen Philosophemen vorzugsweise der Stoicismus die Lehrbegriffe des Tertullian beeinflußt hat, so liegt uns zunächst ob, die Ursache dieses Verhältnisses nachzuweisen. Vorläufig wollen wir denn die Aufmerksamkeit auf die allgemeine den Römern eigentümliche sensualistisch-realistische Richtung lenken, welche zu jener Zeit zwar überhaupt die Denkweise in der abendländischen Kirche beherrschte, aber doch — in diesem Fall durch eine leidenschaftliche Natur unterstützt — ihren vollsten Ausdruck bei dem carthaginien-

---

[1]) Dieser durch ihre Sinnlichkeit auffälligen Auffassung entspricht auch das Folgende: pater enim tota substantia est, filius vero derivatio totius et portio (II, 653); substantiva res est (filius) et ut portio aliqua totius (II, 690).

[2]) Wir können nicht umhin, beiläufig der merkwürdigen Uebereinstimmung zu erwähnen, welche zwischen dieser Auffassung Tertullians und der Speculation Böhme's über denselben Gegenstand stattfindet.

[3]) Sext. Empir. ed. Fabricius (Lips. 1842) II, 404. Vgl. Tert. II, 660: quid est enim, dices, sermo, nisi vox et sonus oris et aër offensus, intelligibilis auditu, ceterum vacuum nescio quid et inane et incorporale? At ego nihil dico de deo inane et vacuum prodire potuisse.

fischen Kirchenlehrer erlangte. Ein Beweis für die Wahrheit dieser Behauptung liegt besonders in der jüdisch-sinnlichen Auslegung der Schrift, welche zu den hervorstechendsten Zügen seiner Schriftstellerei gezählt wird (vgl. II, 561. 566—567 u. s. w.). So hören wir ihn sogar offen verkündigen, daß er in Betreff des Gottesbegriffes mit dem Judentum vollständig übereinstimme (I, 195). Es dürfte außerdem das Angeführte die Erklärung seines Uebertritts zum Montanismus enthalten, dessen sinnlicher Chiliasmus eine offenbare Verwandtschaft mit der jüdischen Denkweise verräth. Wir können aber auch einen ganz speciellen Grund, der den Anschluß Tertullians an den Stoicismus veranlaßte, nachweisen. Innerhalb der philosophischen Speculation erregte nämlich nichts in höherem Grad seinen Unwillen als die Lehre Plato's von den Ideen oder den intelligiblen Substanzen der Dinge, weil dadurch, seiner Ansicht nach, die Realität des natürlichen Daseins eben aufgehoben wird [1]). In diesem Fall wäre sogar die unsterbliche und göttliche Seele in der That nichts. Einleuchtend ist, daß wer solche Consequenzen befürchtete eifrig eine Ansicht umfassen mußte, wo alles, die Seele nicht einmal ausgenommen, als körperlich betrachtet wurde.

Fragt man wiederum, wie die Verhältnisse überhaupt diese speculative Verbindung — allerdings in der ganzen Seelenrichtung und Anlage des einen Theiles vorbereitet — haben zulassen können, so darf man nicht vergessen, daß die stoische Philosophie, wie bereits bemerkt, zu jener Zeit die ganze römische Welt und ihre Denkweise beherrschte. [2]) Da außerdem Tertullian selbst

---

[1]) II, 563: haec (die schon angeführten Argumente der Stoiker) Platonici subtilitate potius quam veritate conturbant. Ebenfalls und vor allem, um die Ueberzeugung von der wahren Leiblichkeit Christi zu erhalten, verteidigt er auf's eifrigste gegen den Skepticismus der Neuen Academie die Zuverläßigkeit der sinnlichen Erkenntnis: quid agis, Academia procacissima? Totum vitae statum evertis, omnem naturae ordinem turbas. Non licet, non licet nobis in dubium sensus istos devocare, ne et in Christo de fide eorum deliberetur. (II, 581. 582.)

[2]) Vgl. Zeller a. a. O. III, 1. S. 611 f.

einige Zeit sich zu Rom aufgehalten [1]), so wird es um so begreiflicher, wie das fremde Element, wozu er sich schon von Natur hingezogen fühlte, ihn beeinflussen konnte. Aus diesem Interesse des Kirchenvaters für den Stoicismus haben wir auch die überall in seinen Schriften erkennbare genaue und umfassende Einsicht in die stoischen Lehren, welche er jedoch häufig einer unrichtigen und willkürlichen Auslegung unterwirft (I, 288. 354; II, 377 u. s. w.), zu erklären. Besonders gibt es unter den späteren Stoikern einen, Varro, dessen Theologie er eine eingehendere Prüfung widmet [2]). Auch ist er mit dem Seneca nicht unbekannt; er citiert ihn mehrfach und erklärt sogar, daß er in vielen Fällen dessen Ansichten beipflichte [3]).

Es bleibt uns schließlich übrig zu untersuchen, in welcher Weise diese Verbindung des stoischen Elements mit dem christlichen stattgefunden, und welchen Einfluß dieselbe auf die Speculation Tertullians im ganzen ausgeübt habe. Indessen, ehe wir zur Erörterung dieses Gegenstandes übergehen können, müssen wir festzustellen suchen, was Tertullian unter dem Begriffe Körper versteht. Es gibt nämlich, wie bekannt, unter den Gelehrten hierüber eine wesentliche Meinungsverschiedenheit. Denn während einige, sogar vielleicht die meisten, behaupten, daß der betreffende Begriff die Substanz, das wahre Wesen jedes materiellen oder geistigen Gegenstandes überhaupt, bezeichne, halten dagegen andere, und zwar nicht die Unbedeutendsten [4]) dafür, daß Körperlichkeit dem Tertullian gleichbedeutend sei mit Materialität und folglich nach seiner Ansicht alles Seiende materiell. Wenn von diesen beiden Deutungen die erstere die richtige ist, so kann wol der Kirchenvater mit Körper

---

1) I, 709. Vgl. Euseb. H. E. ed. Heinichen (Lips. 1868—1870) II, 60.

2) Ad Nat. Lib. II.

3) II, 587: sicut et Seneca, saepe noster.

4) Neander, Antignost. (Berlin 1825), S. 449 f.; vgl. Dogmengeschichte, S. 108. 109. Münscher, Dogmengesch. (Marburg 1817) I, 368. 369. Böhringer, Kirchengesch. in Biogr. (2. Ausg., Stuttg. 1873) III, passim. Ritter, Die christliche Philosophie (Göttingen 1858) I, 272. 273. Vacherot a. a. O., S. 240—243.

kaum etwas anderes als Ding (res) meinen, das in diesem Fall sowol Geist als Materie in sich befaßt. Allein auch zu einem derartigen realistischen Standpunkte vermag Tertullian sich keineswegs zu erheben. Denn obgleich er von dem äußeren Körper (dem Fleische) die Seele als einen Körper „sui generis“ unterscheidet, so ergibt doch die Darstellung, daß diese nicht als „toto genere“ verschieden betrachtet werden. Theils faßt er nämlich in psychologischer Hinsicht als seine Hauptaufgabe Plato zu widerlegen, nach welchem ja alles seiner Substanz nach Idee oder immaterielle Wirklichkeit ist, theils kann er kaum deutlicher, als er es gethan, die Ansicht aussprechen, daß die Substanz der Seele „tenuitate sola vel subtilitate“ sich von der Substanz des Körpers unterscheide. In der That scheinen somit die Begriffe Körper und Materie nach Tertullian vollständig identisch zu sein, und demgemäß sowol die menschliche Seele als der Geist Gottes oder das Wort — die Materie der Materien — in die letztgenannte Kategorie zu gehören, obgleich sie freilich nicht der äußeren, gröberen Art der Körperlichkeit, dem sogenannten Fleische, beizuzählen sind, und in dieser Hinsicht als „in suo genere“ oder „sua in effigie“ existirend betrachtet werden können. Denn es ist doch kaum anzunehmen, daß der Kirchenvater, wenn er wirklich die Seele als der Art nach vom Fleische völlig verschieden gefaßt hätte, eine gemeinsame Benennung (corpus) für unter sich völlig verschiedenartige Gegenstände würde gebraucht haben. Diesen Gründen gemäß wagen wir nach genauer Erwägung als unsere Ansicht hinzustellen, daß ein nicht nur realistisches, sondern entschieden materialistisches Element vom Stoicismus in die Speculation Tertullians übergegangen. [1]) Wenden wir

---

[1]) Allerdings scheint an der folgenden Stelle in der Schrift „adv. Hermog.“ c. XXXV: nisi fallor enim omnis res aut corporalis aut incorporalis sit, necesse est, (ut concedam interim esse aliquid incorporale in substantiis dumtaxat), wo der Ausdruck unkörperlich kaum etwas anderes als immateriell bedeuten kann, eine Ahnung von der Substantialität des rein Geistigen, der Vernunft, ausgesprochen zu sein. Unmittelbar darauf lesen wir indessen: cum ipsa substantia corpus sit rei cujusque, wodurch Tertullian, indem er dies Geistige zu einem bloßen

uns sodann zur Beantwortung der vorhin (S. 659) aufgeworfenen Frage, so dürfte man nicht umhin können zu bemerken, daß beide Elemente, das stoische und das christliche ohne jede Vermittlung neben einander stehen, weshalb auch die Lehre des Kirchenvaters, als ein Ganzes betrachtet, an innerem Widerspruch leidet. In anthropologischer Hinsicht offenbart sich dieser zunächst bei seinem Versuch das dualistisch aufgefaßte Verhältnis zwischen den Substanzen der Seele und des Körpers zu erörtern und gewissermaßen aufzuheben. Weil nämlich beide derselben Art sind und außerdem von Gott auf's innigste verbunden, so kann es ungewiß sein utrumne caro animam an carnem anima circumferat; utrumne animae caro, an anima appareat carni. Einerseits wird nämlich Tertullian von der Macht des christlichen Bewußtseins zu der Ueberzeugung getrieben, magis animam invehi atque dominari, ut magis deo proximam [1]), weshalb auch das Fleisch als die ministra et famula der Seele betrachtet wird, während anderseits jenes Element der Seele gegenüber consors et cohaeres und ipsius dominationis (animae) compos genannt wird. Daneben wird jene niedrigere Seite der menschlichen Existenz so weit hervorgehoben, daß das Fleisch nicht nur als das allgemeine Organ, sondern sogar als das Princip des Seelenlebens selbst betrachtet wird: atque adeo totum vivere animae carnis est, ut non vivere animae nil aliud sit quam a carne divertere. Sic etiam ipsum mori carnis est, cujus et vivere. (II, 447. 448.) [2]) Diese Tendenz, worin man ohne Schwierigkeit den Einfluß des oben nachgewiesenen materialistischen Standpunktes Tertullians erkennt, macht sich endlich überall geltend, wo dieser Gegenstand erörtert wird. Nur hieraus ist ferner die Bedeutung

---

Accidenz am Körperlichen (der Substanz) macht, unheilbar in den Materialismus zurückfällt.

1) Vgl. II, 447: cum totum quod sumus anima est. Denique sine anima nihil sumus.

2) Vgl. II, 474: hominem autem memento carnem proprie dici, quae prior vocabulum hominis occupavit (Gen. 2, 7).

zu erklären, welche der Kirchenvater in speciell christlicher Hinsicht dem Fleisch als templum Dei (1 Kor. 3, 16) und cardo salutis (II, 478) zuspricht. Ebenfalls wird bei der Betrachtung der geschichtlichen Persönlichkeit Christi seine Leiblichkeit als das entschieden Wichtigere hervorgehoben (vgl. De carne Chr.), was ganz natürlich die Folge hat, daß die ethisch-ideale Natur des Erlösers und zugleich seine wesentliche Bedeutung verloren gehen. Neben diesem jetzt erörterten Widerspruch, dessen sich Tertullian in seiner Auffassung des Verhältnisses des Körpers zur Seele schuldig macht, begegnet uns ein solcher ebenfalls da, wo es sich darum handelt, den Begriff und das Wesen der Seele festzustellen. Es leuchtet nämlich ein, daß die stoische Ansicht von der Körperlichkeit der Seele sich im vollständigen Widerspruch zu der von dem christlichen Bewußtsein erheischten Einfachheit und Unauflöslichkeit derselben steht [1]). Oder ist es etwa denkbar, daß von einer solchen Substanz — was jedoch nach Tertullian bei der Empfängnis stattfindet — ein ἀπόσπασμα abgehen kann? Mit einer stoischen Anschauungsweise ist ferner auch unvereinbar die vom christlichen Standpunkte aus gesetzte Annahme, daß das Bewußtsein (sensus) die Substanz der Seele (anima animae) sei. [2]) Derselbe unlösbare Widerspruch, an welchem, wie wir jetzt erörtert haben, die Anthropologie des Kirchenvaters leidet, kehrt indessen auch in seinem Gottesbegriff wieder. Zwar wird hier einerseits die Forderung des christlichen Bewußtseins von der Persönlichkeit Gottes geltend gemacht, nämlich in der Form eines zu seiner Spitze getriebenen sinnlichen Anthromorphismus. Es wird jedoch erstens der Geist [3]) noch nicht als Person von den beiden übrigen unter-

---

[1]) II, 570: pertinet ad statum fidei simplicem animam determinare.

[2]) II, 447.

[3]) Besonders bezeichnend für die Anschauungsweise Tertullians in Betreff der Natur und Thätigkeit des Geistes ist die bereits vorher (S. 650) theilweise angeführte Stelle aus der Schrift „de baptismo", wo der Geist Gottes wie im Anfange, so auch in der Taufe, als über dem Wasser schwebend gedacht wird: quoniam subiecta quaeque materia eius quae desuper imminet qualitatem rapiat necesse est, maxime corporalis spiritalem, et pene-

schieden, und was den Sohn betrifft, wird er im Verhältnis zum Vater nur „ex substantiae unitate“ so genannt (vgl. oben S. 656). Denn auf der anderen Seite wird, wie man leicht einsieht, infolge des materialistischen Standpunktes, ein Festhalten des Persönlichkeitsbegriffes bei der speculativen Auffassung des göttlichen Wesens unmöglich. Theils kann nämlich der Logos, als „materia materiarum“ gedacht, schwerlich zugleich Person sein, theils muß das Gesagte infolge der substantiellen Einheit beider auch vom Vater gelten. Schließlich wollen wir noch hinzufügen, daß, obgleich Tertullian unzweifelhaft, der christlichen Vorstellung gemäß, sich die Schöpfung als eine persönliche Handlung Gottes denkt, dieselbe nichtsdestoweniger vom Standpunkte seiner materialistischen Voraussetzungen consequent betrachtet werden muß als eine Evolution des göttlichen Wesens, das ja hier, wie bei den Stoikern, in der That die Einheit der wirkenden Vernunft (sophia, λόγος) und der passiven Materie (corpus, ὕλη) bildet.

In der ganzen Reihe der berühmten Väter der ältesten Kirche dürfte in der That Tertullian als der merkwürdigste zu betrachten sein. Bei keinem von ihnen finden wir nämlich einen so brennenden Glaubenseifer, mit einer so zu ihrer Spitze getriebenen sinnlichen Denkweise gepaart. Das Resultat des Zusammenwirkens dieser beiden Factoren wird indessen, wie bereits bemerkt, daß der Kirchenvater, indem er im christlichen Interesse glaubt die Substantialität der sinnlichen Wirklichkeit gegen Plato verteidigen zu müssen, freilich zunächst auf dem anthropologischen Gebiete und im übrigen vielleicht zum Theil unbewußt sich dem damals in der römischen Welt fast alleinherrschenden Stoicismus anschließt. Infolge dessen leidet nicht nur, wie wir ebenfalls nachzuweisen suchten, das Lehrgebäude Tertullians an einem durchgehenden inneren Widerspruch, sondern verliert auch im großen Ganzen den idealistischen Charakter und die ideale Richtung, welche jede wahrhaft christliche Speculation auszeichnen muß.

---

trare et insidere facilem per substantiae suae subtilitatem. I, 622.

Unter den übrigen lateinischen Kirchenvätern schließt sich wenigstens Cyprian, wie auch Novatian und Lactantius, im allgemeinen dem Tertullian enge an. Es gilt dies namentlich in Betreff des Gottesbegriffes. Theils erklärt nämlich Cyprian [1]), ubique totum esse diffusum Deum, theils spricht Novatian [2]) als seine Ansicht aus, daß auch Gott einen Körper „sui generis“ habe, den wir uns also nicht als einen an Gestalt oder Ausdehnung dem unsrigen ähnlichen denken müssen, sed suis illum interminatae magnitudinis, ut ita dixerim, campis sine ullo fine diffundimus. Eine ähnliche Auffassung der Gottheit findet sich endlich auch bei Lactantius [3]), der diejenigen tadelt, qui aut figuram negant habere ullam Deum, aut nullo affectu commoveri putant. Daß indessen diese und ähnliche Aeußerungen, ungeachtet ihres anthropomorphistischen Charakters, doch nichts speciell stoisches enthalten, bedarf kaum der Erwähnung. Ueberall, wo die Lehrsätze der Stoiker angeführt werden — was vor allem in den: „institutiones divinae“ und: „de ira Dei“ der Fall ist — geht im Gegentheil die ganze Beweisführung auf die Widerlegung derselben aus.

Schließlich sind in diesem Zusammenhange gewisse Semipelagianer des fünften Jahrhunderts zu erwähnen, nämlich Cassianus, Faustus und Gennadius, welche einen letzten Versuch, die stoische Lehre von der Körperlichkeit der Seele wieder zu beleben, gemacht zu haben scheinen. Auf welcher hohen Entwicklungsstufe indessen das christliche Bewußtsein sich schon damals befand, bezeugt am besten die scharfsinnige, fast in modern idealistischem Stil gehaltene Widerlegung jener Ansicht, welche sich in Claudiani Mamerti Schrift: „De statu animae“ findet [4]).

---

[1]) Opp. ed. Paris 1616, S. 289.

[2]) De trin. cap. 2, 6 nach Münscher, Dogmengesch.

[3]) Opp. ed. Venet. 1502, S. 125.

[4]) Vgl. Werner: Geschichte d. apolog. u. polem. Literatur d. christlichen Theologie (Schaffhausen 1861) I, 484 f.

Wir haben jetzt, so weit die Angaben der Quellen sich erstrecken und die eigene Beschaffenheit der Sache es gestattet, die Spuren verfolgt, welche die bei weitem merkwürdigste philosophische Theorie des späteren Altertums in der christlichen Lehre im ersten Abschnitt ihrer Entwicklung hinterlassen, wo die neue Lebensanschauung, wie ganz natürlich, noch nicht zu der gehörigen Festigkeit oder zum hinlänglich klaren Bewußtsein ihrer selbst und ihrer Aufgabe gelangt war, um jede Einwirkung zum Theil verwandter — wenn auch heidnischer — Gedankenrichtungen, unter welchen sie aufgewachsen, auszuschließen. Freilich zeigt sich in unserer Untersuchung die erste christliche Lehrentwicklung von keiner besonders lichtvollen oder erhabenen Seite. Aber dennoch haben wir nicht versäumen wollen, einige Beiträge zu wissenschaftlicher Erörterung dieses Gegenstandes zu liefern. Theils wurde nämlich, unseres Wissens, derselbe bisher nicht in seinem ganzen Zusammenhange abgehandelt, theils hatte schon von vorherein der Gedanke für uns etwas lebhaft ansprechendes, im rein historisch-kritischen Wege zu erfahren, wie die Strahlen des aufgehenden Christentums sich gegen dieses hohe, düstere Gedankenmonument des Altertums gleichsam gebrochen haben. Zwar breitete sich infolge dessen gleichsam ein Schatten über die christliche Umgebung an seinem Fuß. Aber die Schatten nehmen immer mehr ab, je höher die Sonne am Himmel steigt, bis endlich, wenn dermaleinst die christliche Wahrheit ihre Mittagshöhe erreicht und die Stunde der Verklärung da ist, die Finsternis in volles Licht und das Suchen in ewigen Besitz übergeht.

2.

Die nationalökonomischen Ansichten der Reformatoren.

Nach den Quellen dargestellt. [1])

Von

P. Erhardt,
Stadtpfarrer in Schwaigern.

Erster Artikel.

In der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts trat in den Heimatländern der Reformation neben und im engsten Zusammenhange mit der gewaltigen religiösen Bewegung, welche dem Jahrhundert sein specifisches Gepräge gibt, auch die sociale Frage mit einem in früheren Zeiten nie erhörten Ernste an alle Stände heran. Die Gährung, von welcher alle socialen Verhältnisse ergriffen waren, war nicht minder stark als die auf dem kirchlichen Gebiete durch die bahnbrechenden Geister hervorgerufene. Die neue Zeit, welche sich auf allen Lebensgebieten fühlbar machte, hatte ihre Licht- und Schattenseiten. Ein großer Theil der Bevölkerung hatte unter Nothständen zu leiden, welche, wenn sie früher auch vorhanden gewesen waren, doch jetzt viel drückender empfunden und ganz anders beurtheilt wurden.

Infolge der Ausbreitung des überseeischen Handels seit der

---

[1]) Neben den Quellen wurde bei dieser Arbeit benutzt: Köstlin, Martin Luther, sein Leben und seine Schriften. Herrlinger, Die Theologie Melanchthons. Henry, Das Leben Johann Calvins, des großen Reformators. Roscher, Geschichte der Nationalökonomik. Schmoller, Zur Geschichte der nationalökonomischen Ansichten in Deutschland während der Reformationsperiode (Tübg. Zeitschr., Jahrg. 1860). Wiskemann, Darstellung der in Deutschland zur Zeit der Reformation herrschenden nationalökonomischen Ansichten (Preisschriftensammlung der Fürstl. v. Jablonowskischen Gesellschaft).

Entdeckung Amerika's und der Eröffnung des Seeweges nach Ostindien hatten alle Verkehrsverhältnisse eine Veränderung erfahren, die Schätze fremder Länder und Welttheile fanden den Weg nach Deutschland und in die anderen Binnenländer, viel größere Summen von Geld wurden auf dem Markt verbreitet als früher. Das hatte eine allgemeine Geldentwerthung zur Folge, daneben aber eine enorme Steigerung der Preise der Lebensmittel. So günstig diese Verhältnisse für die besitzenden Klassen und vor allem für diejenigen waren, welche an den Vortheilen des Handels unmittelbaren Antheil hatten, so drückend waren sie für die anderen. Besonders der ärmere Theil der Grundbesitzer war im Nachtheil, da der Ertrag der mühsamen, sauren Arbeit des Bauern mit dem auf viel leichterem Wege erworbenen Gewinne der kaufmännischen Geschäfte unmöglich gleichen Schritt halten konnte und der Bauer, wenn er Geld auf sein Gut geliehen bekam, die hohen Zinse nicht erschwingen konnte. Viele unter den günstiger Gestellten beuteten in der eigennützigsten Weise ihren Vortheil zum Schaden der Armen aus, der Wucher blühte wie nie zuvor. Neben dem Luxus, den sich die Vornehmen und Reichen erlaubten, ging aber eine rohe Genußsucht her, welche sich mehr und mehr der niederen Stände bemächtigte, so daß namentlich in Deutschland eine allmähliche Verarmung des Volkes befürchtet wurde. Bis dahin aber hatte Deutschland mit Recht für eines der reichsten Länder der Erde gegolten. Es muß jedenfalls viel wahres an dem Ausspruch eines Aeneas Sylvius über Deutschland gewesen sein, wenn auch vielleicht etwas Schmeichelei dabei war: „Was für freundliche und reinliche Städte habt ihr Deutschen, sie geben den italienischen nichts nach, ja sie übertreffen sie. Welch' herrliche Tempel und welcher Reichtum! Euer Hausgeräth ist von Gold und Silber, die gewöhnliche Bürgersfrau strotzt von Gold." Zahlreiche Aussprüche dieser Art finden sich auch in Luthers Schriften. Immer mehr aber häuften sich nun die Klagen über die Misstände der Zeit, unter welchen am meisten die Bauern, auf denen überdies die Härten der feudalen Staatseinrichtungen schwer drückten, die Handwerker und überhaupt der ganze minder günstig situirte Mittelstand zu leiden hatten. Wir wissen, zu welch blutigen Auftritten die Un-

zufriedenheit des hart gedrückten Landvolkes im Bauernkrieg führte und wie erfolglos diese Selbsthülfe war. Daß diese Klagen zum großen Theile berechtigt waren, das wurde von allen, welche ein Herz für das Volk hatten, anerkannt, und obenan stehen unter den Stimmen, welche sich für die gedrückten Klassen erhoben und die Misstände offen darlegten, die der Reformatoren. Möchte doch diese Seite ihrer Thätigkeit, ihre aufrichtige Liebe zu ihrem Volke, ihr unbeugsamer Gerechtigkeitssinn und ihre gegenüber den extremen Ausschreitungen so nüchternen Anschauungen mehr und mehr anerkannt werden und eine unbefangene, von confessioneller Voreingenommenheit und sonstigen Vorurtheilen freie Geschichtsbetrachtung ihrem redlichen Streben gerecht werden. Ebenso wenig darf freilich übersehen werden, daß die Reformatoren auch in diesen Ansichten Kinder ihrer Zeit waren und ihre Urtheile über die Lage der Dinge sowie ihre Besserungsvorschläge keineswegs von Irrtümern und Beschränktheiten frei sind. Namentlich den Ausführungen Luthers, seiner scharfen Kritik des Bestehenden und seinen Reformplänen auf dem Gebiet der Volkswirtschaft haftet manche Einseitigkeit an. Vieles von dem, was er in seinen diesbezüglichen Schriften in seiner originellen naturwüchsigen Art behandelt, kann heute nur noch ein historisches Interesse beanspruchen. Aber ein solches kommt in der That seinen und der anderen Reformatoren Bestrebungen in hohem Grade zu und es darf mit Freuden begrüßt werden, wenn mehr und mehr nicht bloß von Theologen sondern auch von Fachmännern anerkannt wird, daß unter den nationalökonomischen Anschauungen des sechzehnten Jahrhunderts die Ansichten der Reformatoren eine der ersten und beachtenswerthesten Stellen einnehmen. Ueberdies haben sie viele unbestreitbar richtige Grundsätze ausgesprochen, welche in jeder Zeit gehört und beachtet zu werden verdienen.

Luther ganz besonders, der Sohn des deutschen Bauern, mit dem Volke und seinen Anschauungen aufs engste verwachsen, mit seinen Bedürfnissen, Nöthen und Plagen wohl bekannt und dabei begabt mit eminentem Scharfblick und praktischem Verstand, war gewiß befähigt, in jenen Fragen ein Wort mitzureden. Er besaß eine für seine Zeit wahrhaft erstaunliche Fülle von geschichtlichen

und besonders geographischen Kenntnissen — z. B. über Bodenbeschaffenheit und Ertragsfähigkeit der einzelnen deutschen Länder und ähnliches — und bewahrte in seinem immensen Gedächtnis eine Masse von Lehren der Erfahrung, Zügen aus dem Volksleben, Anekdoten über eigene und fremde Erlebnisse. Er war bei aller Fülle von Gelehrsamkeit zugleich ein Volksmann durch und durch, der mit hellem Blicke in das Leben schaute. Nicht minder interessant aber sind die Ansichten und Grundsätze der anderen großen Reformatoren. Zu richtiger Würdigung des Reformationswerkes Zwingli's in Zürich, Calvins in Genf ist eine Kenntnis ihrer Bestrebungen für die Lösung der socialen Frage und die Hebung des allgemeinen Volkswohlstandes unerläßlich.

Die Reformatoren standen in ihrem Wirken auf dem Gebiete der Volkswirtschaft keineswegs allein, sie hatten Vorgänger und Mitarbeiter, deren nationalökonomische Ansichten mit den ihrigen nahe Verwandtschaft zeigen. Wie in der Gegenwart kein Gebildeter die Bedeutung der socialen Frage ignoriren kann, vielmehr jeder gezwungen ist, zu den verschiedenen Arten der Lösung derselben Stellung zu nehmen, so finden wir auch im 16. Jahrhundert, daß in allen den Kreisen, welche an der geistigen Bewegung der Zeit Antheil nehmen, die socialen Zustände in's Auge gefaßt wurden, sei es nun, daß man sich vorwiegend mit der Kritik des Bestehenden beschäftigte, die vorhandenen Misbräuche beklagte, oder daß man selbst Hand anlegte, um neue Zustände zu schaffen.

Unter den Trägern der die Zeit bewegenden Ideen lassen sich neben den Reformatoren hauptsächlich zwei Gruppen unterscheiden, einerseits die Humanisten, anderseits die — in verschiedene Abstufungen zerfallenden — Männer der radicalen Richtung, die Anhänger religiöser und politischer Schwärmerei. Die Humanisten, welche u. a. auch Staatsmänner in ihren Reihen zählten, haben nicht nur durch das Studium des classischen Altertums der Reformation wesentlich vorgearbeitet, sondern sie nahmen auch bis zu einem gewissen Grade an der reformatorischen Bewegung selbst thätigen Antheil, indem sie den Kampf der Reformatoren gegen die Uebermacht der Kirche, welche alle freie Bewegung im kirchlichen und staatlichen Leben wie in der Wissenschaft unterdrückte, kräftig unterstützten.

Auch den wirtschaftlichen Zuständen wendeten sie ein lebhaftes Interesse zu, doch sind ihre Leistungen in dieser Hinsicht mehr negativer als positiver Art, sie haben ihre Stärke hauptsächlich in der Bekämpfung der Uebelstände; das Nachdenken über die Mittel zu Herbeiführung besseren Volkswohlstandes und die praktischen Bemühungen für diesen Zweck lagen ihnen ferner. Später sagten sich die meisten Humanisten von der Theilnahme an der Reformation los, den durch dieselbe hervorgerufenen Veränderungen im staatlichen und kirchlichen Leben standen sie indifferent, theilweise feindlich gegenüber. Die Radikalen anderseits knüpften an die von den Reformatoren auf Grund der h. Schrift aufgestellten Lehren an, begrüßten freudig die durch dieselben angebahnten Veränderungen der socialen Verhältnisse, wendeten sich aber später ebenfalls von der Reformationsbewegung ab, weil ihnen diese nicht weit genug ging. Diese Trennung konnte nicht ausbleiben. Wie hätten z. B. Idealisten und Fanatiker, welche dem Extrem der Gütergemeinschaft zusteuerten, sich mit der Reclamirung der im Besitz der Kirche befindlichen Reichtümer für Staatszwecke, Schulen, Armenpflege u. dgl. begnügen können? Die nach Abstellung der gröbsten Misbräuche in conservative Bahnen einlenkende Politik der Reformatoren war schon Männern wie Jakob Strauß, Eberlin von Günzburg u. a. nicht ganz sympathisch, viel weniger den Führern der Wiedertäufer und des Bauernkrieges, den Vorläufern des heutigen Communismus und der Socialdemokratie. Zwischen diesen beiden Gruppen nehmen die Reformatoren eine Mittelstellung ein. Gemein haben sie mit beiden die Unzufriedenheit mit socialen Verhältnissen, welche weder von allgemein sittlichem noch von biblisch-religiösem Standpunkte aus gebilligt werden konnten. Sie sind ebenso entschieden, mitunter heftig in ihrem Protest gegen die Misbräuche wie die Humanisten und streben ebenso ernstlich wie die Radicalen eine wirkliche Besserung und Umgestaltung der Zustände an. Aber von beiden Gruppen unterscheiden sie sich auch auf's bestimmteste. Die Heilmittel für die Schäden der Zeit suchen sie nicht mit den Humanisten in der Wissenschaft, im Geiste des classischen Altertums, sondern in der Religion, in Wiederbelebung des evangelischen schriftgemäßen Glaubens und Lebens.

Von demselben Standpunkte aus verhalten sie sich ablehnend gegen die volksfreundlichen Bestrebungen der Radicalen, sobald die religiöse Begeisterung derselben in unklare Schwärmerei und wüste Leidenschaften ausartete. Eine Verwandtschaft der nationalökonomischen Ansichten der Reformatoren mit denjenigen dieser beiden Gruppen ist bei ihrer Mittelstellung wohl erklärlich. Diese Verwandtschaft geht sogar so weit, daß wir die nationalökonomischen Ansichten der Reformatoren zum geringsten Theile als eigentümliche bezeichnen können. Eine überraschende Gleichheit der Grundsätze und Forderungen in Bezug auf die Vertheilung und Verwendung der irdischen Güter begegnet uns überhaupt bei den meisten Schriftstellern jenes Zeitraumes, welche Reformen auf dem Gebiet der Volkswirtschaft anstrebten. Waren doch selbst die Gesetzgebungen einzelner, namentlich kleinerer Staaten häufig von solchen ganz das Gepräge jener gährenden Zeit an sich tragenden Anschauungen beherrscht. Natürlich sind, wenn wir sämtliche Stimmen, welche über die socialen Fragen sich hören lassen, zusammenfassen, wieder einzelne Schattirungen zu unterscheiden. Was z. B. Luther über die Vertheilung der Güter, über die Verwerflichkeit der Ansammlung großer Reichtümer in den Händen weniger, der Geistlichen oder der großen Handelsgesellschaften, was er ferner über die Unrechtmäßigkeit des Zinsnehmens, über den Handel, die Geldausfuhr u. dgl. gelehrt hat, zeigt die frappanteste Aehnlichkeit mit den Ansichten desjenigen der Humanisten, welcher den Misständen am heftigsten zuleibe ging, nämlich Huttens. Auf der anderen Seite stimmt er in solchen Lehren mit Männern überein, welche durch ihre meist populären Schriften großen Einfluß auf das Volk ausübten und den Uebergang von den Reformatoren zu den Vertretern der radikalen Parteien bilden, mit einem Eberlin von Günzburg, Jakob Strauß, ganz besonders mit Sebastian Frank. — Aehnlich verhält es sich mit Zwingli, welchem unter den Humanisten besonders Conrad Celtes an die Seite gestellt werden kann. Melanchthon erinnert vielfach an Erasmus. Endlich berühren sich die Ansichten Calvins, des von herrschenden Zeitmeinungen unabhängigsten unter den Reformatoren, welchem wir die klarste Einsicht in die zeitgemäßen Bedürfnisse der Volkswirt-

schaft zuzuschreiben haben, sehr nahe mit denen eines Willibald Pirkheimer, des hochgebildeten Bürgers der freien Stadt Nürnberg, welcher unter den Humanisten, was nationalökonomische Einsicht betrifft, eine ähnliche Stellung einnimmt wie Calvin unter den Reformatoren. Dieses im einzelnen nachzuweisen, ist hier nicht unsere Aufgabe. —

Die Eigentümlichkeit, welche wir den Reformatoren zu vindiciren haben, liegt weniger in den von ihnen aufgestellten Theorien, — obwol wir bei jedem auf den einen oder den anderen durchaus originalen Gedanken stoßen, — als vielmehr in den Motiven, welche sie zum Nachdenken über nationalökonomische Fragen trieben und ihre praktische Reformthätigkeit leiteten. Die Reinheit und Wärme der religiös-ethischen Principien, welche Denken und Handeln der Reformatoren beherrschten, finden wir in solchem Maße weder bei Humanisten noch bei irgendwelchen Volksschriftstellern oder Parteiführern jener Zeit.

Versuchen wir nun, die Lehren der Reformatoren in gedrängter Kürze und, soviel möglich, mit ihren eigenen Worten darzustellen [1]).

I. Martin Luther.

1. Luthers Ansicht über Werth und Bedeutung der materiellen Güter überhaupt.

Luther sowie die anderen Reformatoren sind keineswegs so beschränkt, den Werth der materiellen Lebensgüter zu verkennen oder jedes Streben nach ihrem Besitz zu verdammen und es bezeichnet diese ihre freie vorurtheilslose Stellung einen bedeutenden Fortschritt gegenüber den Anschauungen des Mittelalters. Unter der Herrschaft der letzteren hatte man sich gewöhnt, wahre Frömmigkeit mit mönchischer Ascese zu identificiren. Verachtung alles irdischen Besitzes, Verzicht auf äußerlichen Lebensgenuß, ein nur auf das Jenseits gerichtetes Leben in Weltentsagung und Weltflucht — dies waren die Kennzeichen echter Religiosität. Freilich war diese

---

[1]) Wir beschränken uns auf die Darstellung der Lehren der vier Hauptreformatoren, Luther, Zwingli, Melanchthon und Calvin, da ihre Schüler und Mitarbeiter im wesentlichen den Fußtapfen der Meister folgten.

Richtung bei ihren Hauptvertretern längst in ihr Gegentheil umgeschlagen, denn wo war die Sucht nach irdischem Besitz größer als in den Klöstern, welch behaglichem Lebensgenuß huldigten die Würdenträger der Kirche, welche Prachtliebe herrschte in Rom! Aber so mächtig war die Jahrhunderte hindurch gehegte und durch die Kirchenlehre sanctionirte Anschauung, daß sie sich erhielt trotz der factischen Verleugnung seitens der Kirche selbst. Luthers eigenes Beispiel zeigt ja, wie ein aufrichtig religiöses, nach Frieden und Gottesgemeinschaft suchendes Gemüth auf den Weg der Weltentsagung durch das Klostergelübde geführt wurde. Eine ganz andere Ueberzeugung spricht er aber später aus. Z. B. in der Auslegung des Ev. Matthäus sagt er (bei der Erklärung der Worte Christi: „Selig sind, die da geistlich arm sind, denn das Himmelreich ist ihr"): „Sprichst du aber, wie, müssen denn die Christen alle arm sein, darf niemand Geld, Gut, Ehre, Gewalt haben? oder wie sollen die Reichen, als Fürsten, Herren und Könige thun? müssen sie all ihr Gut u. dgl. fahren lassen oder den Armen das Himmelreich abkaufen? Nein — äußerlich Geld, Güter, Land und Leute haben ist an ihm selbst nicht unrecht, sondern Gottes Gabe und Ordnung. So ist niemand darum selig, daß er ein Bettler ist und nichts eigenes hat, sondern es heißt: geistlich arm sein u. s. w. Nach weltlichem Rechte magst du wohl deine Güter brauchen, damit handeln, kaufen und verkaufen, wie man liest von den heiligen Patriarchen, daß sie mit Geld und Gut gehandelt und umgegangen sind wie andere Leute, wie es denn auch sein muß, wer unter den Leuten will leben, Weib und Kind nähren" 2c. (Erl. Ausg., Bd. XLIII der deutschen Werke.)

Bei der Auslegung des Evangeliums vom reichen Jüngling polemisirt er besonders gegen die Behauptung der Bettelorden, „welche fürgeben, sie allein hielten die Regel Christi — — aber St. Franciskus ist ein guter, grober Gesell gewesen und in der h. Schrift ungelehrt und unerfahren, denn weder er noch seine Brüder haben diese Regel Christi recht gehalten. — Es liegt am rechten Verstand, was Christus allhie meint, und soll uns nicht anfechten was St. Franciskus gesagt hat, denn Christus hat den

Barfüßer Mönchen nicht allein gepredigt, sondern auch allen Männern, Weibern und Kindern“ 2c. In einer Predigt (E. A., Bd. XIX) lobt er die Sparsamkeit als eine große Tugend, der ein Hausvater nicht entbehren könne. In einer anderen (Bd. XIV) sagt er: „Gold und Silber und alles was hübsch und schön ist, bringet von Natur mit sich eine Liebe, das vergonnet uns Gott wohl“ und zeigt dann deutlich, wie erst das „Hangen an der Creatur“ sündlich sei. Ein andermal: „Darf unser Herrgott gute große Hechte, auch guten rheinischen Wein schaffen, so darf ich sie wohl auch essen und trinken. Du kannst jede Lust in der Welt haben, die nicht sündlich ist.“

Es möge an diesen wenigen Citaten genügen, um Luthers gesunde und nüchterne Ansicht in Betreff der materiellen Güter zu charakterisiren, welche ebenso den Rücksichten des praktischen Lebens wie den religiös-ethischen Forderungen gerecht wird.

Mit Entschiedenheit kämpfte er nun aber auf der andern Seite in Predigten und Schriften gegen alle Ueberschreitungen dieser erlaubten Grenzen der Sparsamkeit und Liebe zu irdischem Besitz, gegen Eigennutz und Geiz. Von diesen bösen Leidenschaften leitet er die socialen Uebel der Zeit ab, in Unterdrückung der schnöden Selbstsucht sieht er das einzige Heil für eine Besserung der volkswirtschaftlichen Zustände [1]). Die Entrüstung, mit welcher

[1]) Es ist charakteristisch für jene Zeit, daß die Klage, überall regiere der Eigennutz statt des gemeinen Nutzens, bei allen Schriftstellern, welche sociale Zustände besprechen, sich findet, nicht bloß bei den Reformatoren. Man vgl. z. B. in den Gedichten von Hans Sachs die „Klag der brüderlichen Liebe über den eygen Nuz“. Aehnlich spricht Erasmus in der „Klag des Friedens“, Sebast. Frank in seiner Chronik u. a. Die sogenannte Reformation Friedrichs III., ein politisch-socialer Reformplan aus den ersten Decennien des 16. Jahrhunderts, fordert Gesetze und Verordnungen „damit der gemeine Nutz bei den Armen sowol als bei den Reichen seinen Fürgang haben und der Eigennutz verdruckt werden möge.“ Es ist bei Schmoller a. a. O. darauf hingewiesen, daß unter dem Einflusse des Geistes der Reformation die sittlich-religiöse Betrachtung aller Dinge sich des größten Theiles des Volkes bemächtigte, so sehr, daß sogar übersehen wurde, daß auch das Sonderinteresse des Einzelnen seine Berechtigung hat und, wenn es durch höhere Principien im Zaume gehalten wird, ein Mittel zu Erreichung höherer Culturzwecke ist.

er die überall in seiner Umgebung ihm entgegentretende Schlechtigkeit verurtheilt, der Wahrheitsmuth, mit welchem er Hohen wie Niedern gegenübertritt, die herzliche Liebe gegen das arme unterdrückte Volk, die aus allen seinen Reden spricht, sind die schönsten Zeugnisse für den tief sittlichen Ernst, von welchem sein ganzes Streben durchdrungen war.

In der weiter unten näher zu besprechenden Schrift „An die Pfarrherren, wider den Wucher zu predigen" sagt er u. a.: „Wir sehen, wie etliche Lust daran haben, daß andere Leute Noth leiden, sonderlich die Geizigen und Wucherer, welchen es sanfte thut, daß man ihrer bedarf und sie um Hülfe suchen und anrufen muß. Kennst du sie nicht? So siehe auf die, so das Korn inne halten, wie sie hoffen, wie froh sie werden, wenn es theuer wird, wie traurig sie werden, wenn es wohlfeil wird u. s. w.; es ist kein größer Menschenfeind auf Erden denn ein Geizhals und ein Wucherer, denn er will über alle Menschen Gott sein. Türken, Krieger, Tyrannen sind auch böse Menschen, doch müssen sie lassen die Leute leben und können ja müssen wohl zuweilen sich über etliche erbarmen, aber ein Wucherer und Geizwanst, der wollt, daß alle Welt müßte in Hunger, Durst, Jammer und Noth verderben, so viel an ihm ist, auf daß er alles allein möchte haben und jedermann von ihm als von einem Gott empfahen und ewiglich sein leibeigen sein, da lacht ihm sein Herz, das erfrischt ihm sein Blut." In der Auslegung des 112. Psalms (E. A., Bd. XL) sagt er: „Es reimt sich nicht, daß man wollt rauben und stehlen, und darnach ein Groschen oder drei um Gottes willen geben, wie jetzund der Brauch ist mit falschem Gewicht und Maß heimlich Dieberei treiben, geizen und zu sich scharren."

Bei der Erklärung des VII. Gebotes zeigt er, daß nicht bloß der eigentliche Diebstahl eine Sünde gegen dieses Gebot sei, sondern jede Art von Eigennutz 2c. Er klagt besonders über die Handwerksleute, die Arbeiter, Taglöhner, welche untreu in der Arbeit sind: „da sind meine Nachbarn, gute Freund, mein eigen Gesind, dazu ich mich Guts versehe, die mich am allerersten berucken". Auf dem Markte, bei gemeinen Händeln betrüge jetzt einer den andern mit falscher Waare, Maß, Gewicht, Münze, übervortheile

ihn „mit Behendigkeit und seltsamen Finanzen oder geschwinden Fündlein“ — da sei ein Schinden und Plagen, wie es früher nie erhört gewesen. „Summa, das ist das gemeinste Handwerk, und die größte Zunft auf Erden. Und wenn man die Welt jetzt durch alle Stände ansiehet, so ist sie nichts anders, denn ein großer, weiter Stall voll großer Diebe“ — man sollte sie „Stuhlräuber“ heißen, denn die schlimmsten seien die, welche als große Junker und ehrsame Bürger auf dem Stuhl sitzen und mit gutem Schein rauben und stehlen (E. A., Bd. XXI). Bekannt ist, wie er in seinem offenen Freimuth den Hohen wie den Niedrigen die Wahrheit sagte. Er klagt bitter über die damalige Praxis des römischen Stuhls — „ich glaube, man könne die Seuche des Geizes nicht erkennen, man kenne denn Rom“ —, nicht minder aber über die willkürliche Art, in der die Fürsten die geistlichen Güter an sich reißen und aus dem Pfaffengut ein „Raffengut“ machen und ein jeglicher partem de tunica Christi zu erhaschen suche. Ebenso hart spricht er sich aus über das Scharren und Kratzen der Adeligen, die ihre Kinder wollen zu Fürsten und Herren machen, über das Geizen der Bürger und Bauern, unter dem die Vielen, welche bei ihnen arbeiten lassen resp. Korn von ihnen kaufen, so sehr zu leiden haben. — Denn er hat bei allen derartigen Betrachtungen das gesamte Volkswohl im Auge, nicht nur das sittliche Verhalten der Einzelnen. Ein scharfes Auge hatte er aber auch für seiner eigenen Standesgenossen Fehler: „Meine lieben Pfarrherrn beginnen auch zu geizen“, sagt er einmal bei einer besondern Veranlassung, „wollen allezeit ein oder zween Pfennig theurer geben denn die Bauern, da sie es doch sollten wohlfeiler oder in gleichen Kauf geben wie die Bauern. Es ist zwar ein schlechter Gewinn, daß einer 30 Scheffel verkauft und mag davon 60 Pfennig gewinnen und macht ihm mit seinem Geiz so böses Gewissen und so böse Exempel. Pfui dich wol an, Junker Geiz!“ Er selbst hat allerdings keine Anlage besessen zum „Scharren und Kratzen“, wie Frau Käthe, die es ja wohl am besten wissen mußte, bezeugt. „Am 9. Januarii 1542 aß zu Nacht mit Dr. M. Luther Magister Philipp Melanchthon; da redeten sie allerlei, wie es in der Welt zuginge und wie die Menschen ge-

sinnt wären, und ward eines Professors in Wittenberg gedacht, der dem Gute sehr nachtrachtete, der hätte sich auf das Geizen gelegt und hätte einen guten Verstand auf's Geld und auf rothe Gülden. Da sprach die Doctorin: Hätte mein Herr einen solchen Sinn gehabt, so wäre er sehr reich geworden! Darauf sagte Magister Philippus: das ist unmöglich, denn die, so auf gemeinen Nutzen trachten, die können nicht ihrem Nutzen nachhängen." (Tischreden; E. A., Bd. XLVII.)

2. Luthers Ansicht über den sittlichen und nationalökonomischen Werth der Arbeit und der verschiedenen Arbeitszweige.

Hier ist vor allem zu bemerken, daß Luther von dem sittlichen Werth der Arbeit einen sehr hohen Begriff hat, obwohl er vom Standpunkt seines lebendigen warmen Glaubens aus, der Gott in allem die Ehre gibt, alles Glück, alle irdischen Güter und Erfolge nur als göttlichen Segen betrachtet und den menschlichen Hochmuth, der in Geringschätzung der Gnade Gottes der eigenen Arbeit, Kunst und Regsamkeit alles zuschreibt, auf's entschiedenste bekämpft. Aeußerst lehrreich sind in dieser Beziehung einige Aeußerungen aus der Auslegung des 127. Psalms über die Worte: wo der Herr nicht das Haus bauet, so arbeiten umsonst die daran bauen. Allerdings hebt er in erster Linie die alles wirkende Gnade Gottes hervor, so u. a. in den folgenden schönen Worten: „Sage an, wer legt das Silber und Gold in die Berge, daß man es findet?" Wer legt in die Aecker solch großes Gut, als heraus wächst an Korn, Wein, und allerlei Früchte, da alle Thiere von leben? Thut das Menschenarbeit? Ja wohl, Arbeit findet es wohl, aber Gott muß es dahin legen und geben, soll's die Arbeit finden u. s. w. „Da sehen wir nun, wie Salomo in diesem einzigen Vers so kürzlich gelehret hat die allergrößte Frage unter den Menschenkindern, da man soviel Bücher geschrieben, soviel Sprüche und Weise erfunden hat, den armen Bauch zu ernähren; welches Salomo alles auf einen Haufen wirft und fasset's alles in den Glauben und spricht: du arbeitest umsonst, wenn du dahin arbeitest, daß du wollest dich ernähren und dein Haus bauen. Du machst dir wohl viel Sorg und Müh, aber zugleich mit solcher

Vermessenheit und frevlem Unglauben sollst du wohl Gott erzürnen daß du nur desto ärmer werdest und ganz verderbest, weil du vornimmst zu thun, das ihm allein gebürt zu thun." Aber wer etwa aus diesen Grundsätzen ein quietistisches Nichtsthun folgern und für solches den Glauben, die Religion verantwortlich machen wollte, findet von Luther heftigen Widerspruch. „Damit ist nicht zu verstehen", heißt es a. a. O. weiter, „als verböte er zu arbeiten. Arbeiten muß und soll man, aber die Nahrung und des Hauses Fülle ja nicht der Arbeit zuschreiben sondern allein der Güte und dem Segen Gottes. — — Salomo will hier die Arbeit bestätigen, aber doch die Sorge und den Geiz verwerfen, denn er spricht nicht: der Herr bauet das Haus, daß niemand daran arbeiten soll — — faule Hand verarmet aber die fleißigen Hände bringen Reichtum und doch liegt es an Gottes Segen, daß man sich nähre.

In einer Predigt: „Wahr ist's, Gott könnte dich wohl nähren ohne deine Arbeit und dir Gebratenes, Gesottenes, Korn und Wein auf dem Tisch lassen wachsen, aber er will, daß du arbeiten sollest und in diesen Sachen deiner Vernunft und Sinne und deiner Hände gebrauchen, die er dir gegeben hat" ꝛc. (E. A., Bd. XIV). Auf den gegen den Werth des Glaubens und Gottvertrauens etwa sich erhebenden Einwand: „Ja ich muß lang glauben, bis mir eine gebratene Taube in's Maul fliege, so ich nicht selbst arbeite", antwortet er: „Ja es ist wahr, du mußt arbeiten, denn das ist dir geboten. Wie der Vogel zum Fliegen so ist der Mensch geboren zur Arbeit, aber sorgen laß Gott, glaube und arbeite, so wird dir nicht allein eine Taube sondern wohl eine gebratene Gans in's Maul fliegen" (E. A., Bd. XIII). Hierher gehören auch die Klagen, die zu Luthers Zeiten allgemein (vgl. die Gedichte von Hans Sachs, die Schriften von Hutten, Sebastian Frank, Eberlin v. Günzburg u. a.) geführt wurden über den Müssiggang der Mönche und über die allzu große Zahl der Feiertage, welche das Volkswohl sichtlich schädigten durch den allzu starken Ausfall der Arbeit. Luther stimmt lebhaft in diese Klagen ein, z. B. im Sermon von guten Werken (E. A., Bd. XX): „Wollte Gott, daß in der Christenheit kein Feiertag wäre denn der Sonntag, daß man Unser

Frauen und der heiligen Feste alle auf den Sonntag legete, so bliebe viel böser Untugend nach. Durch die Arbeit der Werkeltage würden auch die Leute nicht so arm und verzehret." Aehnlich in der Schrift „An den christl. Adel deutscher Nation", wo er unter den vielen abzustellenden Mißbräuchen auch diesen Punkt erwähnt: „Wollte man je Unser Frauen und der heiligen Feste halten, daß sie alle auf den Sonntag würden verlegt oder nur des Morgens zur Meß gehalten, darnach ließe den ganzen Tag Werkeltag sein. Ursach: denn als nur der Misbrauch mit Kaufen, Spielen, Müssiggang und allerlei Sünd gehet, so erzürnen wir mehr Gott auf die heiligen Tage denn auf die andern. Wiewohl etliche tolle Prälaten meinen, wenn sie St. Ottilien, St. Barbarn und ein jeglicher nach seiner blinden Andacht ein Fest macht, hat er gar ein gut Werk gethan, so er viel ein besseres thät, wo er zu Ehren einem Heiligen aus einem heiligen Tag einen Werkeltag machte."

Ferner gehört hierher sein Tadel des trägen arbeitslosen Lebens der Landsknechte, das bekanntlich in jenen Zeiten als eine wahre Landplage empfunden wurde. In der Schrift: „ob Kriegsleute in einem seligen Stand sein können", kommt er auch auf den frommen Bruder Landsknecht zu sprechen und straft das faule Leben dieser Leute streng, sie sollen zum Arbeiten, zu Handwerken angehalten werden, daß sie sich selbst ihr Brod verdienen, wie es Gott allen Menschen befohlen habe, so aber werden sie infolge ihres Müßigganges nur Buben und Räuber. (Daß Luther kein Gegner der geordneten stehenden Heere ist, werden wir unten hören.)

Aber nicht bloß über den sittlichen Werth der Arbeit im allgemeinen spricht er sich aus, sondern er zeigt auch eine für seine Zeit gewiß beachtenswerthe Einsicht in die nationalökonomische Bedeutung der einzelnen Arbeitszweige und der durch das Zusammenleben der manigfach gegliederten Gesellschaft geforderten Arbeitstheilung.

Er spricht dies in seiner Weise z. B. in der Auslegung des 1. Buches Mosis aus; Adam habe es viel schlechter gehabt als wir, heute habe doch jeder nur in seinem Stand zu arbeiten und

zu schwitzen, während dagegen Adam zugleich den Schweiß des Haus-, Regierungs- und Kirchenstandes habe schwitzen müssen, denn so lang er gelebt habe, habe er alle diese Aemter zugleich versehen; er vergleicht ferner das Volk mit einem Körper, die verschiedenen Stände mit den verschiedenen Gliedern, von welchen jedes seinen besonderen Beruf habe, und es sei nicht möglich, daß eines nur geschwind wechsle und die Arbeit eines andern besorge. In einer Predigt sagt er einmal: die christliche Demut fordere es, daß sich keiner aufblase in seinem Amt oder Stand über und wider die andern, wenn er auch mehr wäre, denn er diene nur dem gleichen Herrn wie die andern, welcher einem jeden sein Amt und Werk gegeben. Mancherlei Aemter und Stände brauche Gott, daher gebe er auch mancherlei Gaben und richte es so ein, daß immer einer des andern bedarf, keiner des andern entrathen könne. „Was wären Fürsten, Adel, Regenten, wenn nicht auch da wären andere als Pfarrherren, Prediger, Lehrer: item, die den Acker bauen, die Handwerksleute u. s. w. Denn sie würdens und vermögens nicht alle allein und selbst zu lehren noch zu thun."

Mit diesen Ansichten stand Luther natürlich unter seinen Zeitgenossen keineswegs allein, war ja schon von alten Zeiten her durch das Zunftwesen die Arbeitstheilung in gewissem Sinne durchgeführt. Aber gegenüber von den sectirerischen schwärmerischen und aufrührerischen Bewegungen seiner Zeit hatte Luther allen Grund, jene Gedanken mit Entschiedenheit zu vertreten.

Ein hübsches Beispiel seines scharfen Blicks auch für scheinbar unbedeutende Dinge bietet eine Aeußerung in den „Tischreden", in welchen er für die Theilung der Arbeit innerhalb jedes einzelnen Handwerks spricht, fast als hätte ihm eine solche Art von Arbeitstheilung, wie sie heutzutage in der Fabrikarbeit verwirklicht ist, als Ideal vorgeschwebt. Er beklagt sich dort über die Hoffahrt und Nachläßigkeit der Handwerksleute, die nichts gutes machten, unfleißig wären und doch zu viel Lohn nähmen. „Ich habe", fährt er fort, „Tuchs genug, ich mag mir aber keine Hosen machen lassen: ich habe dies Paar Hosen selbst viermal geflickt, will sie noch mehr flicken, ehe ich mir neue lasse machen. Denn es ist kein Fleiß, sie nehmen viel Materien und geben ihm doch keine

rechte Form und Gestalt. Darum ist's in Welschland wohl geordnet, da die Schneider haben eine sonderliche Zunft, die nur allein Hosen machen, und sonst keine Kleider mehr. Hier gießen sie Hosen, Wamms und Rock alles in eine Form und über einen Leisten." (E. A., Bd. LXII.)

Endlich dürfte sich hier noch ein weiterer Ausspruch aus den Tischreden am füglichsten einreihen lassen, wo Luther auch von einer gewissen Art von Arbeitstheilung spricht, nämlich von der Nothwendigkeit eines stehenden Heeres. Er beklagt dort — in der Zeit der Türkennoth —, daß der Kaiser den Krieg gegen die Türken zu nachläßig betreibe, das in der Eile im Kriegsfall zusammengeraffte Kriegsvolk gebe kein tüchtiges Heer: „wie man in Historien siehet, daß die Römer stets für und für ein erblich und gewiß Kriegsvolk gehalten haben, die immerdar zu Felde lagen, gleichwie heutzutage der Türk auch hat die Jenitzscher, versuchte und beste Kriegsleute. Wir aber sammeln einen Haufen von losen erwegenen verruchten Buben, die auch die todtschlagen und schädigen, so sie schützen und schirmen sollten." — — „Wie leichtlich könnten wir Deutschen dem Türken Widerstand thun, wenn wir stets zu Felde liegen hätten 50,000 zu Fuß und 10,000 zu Roß, geschickt Kriegsvolk, und da ja eine Schlacht verloren würde, daß man es von Stund an mit einem frischen Volk wieder ersetzen könnte. — — Die Römer besoldeten jährlich 42 Legionen oder Regimente und eine Legion hatte 6000 Mann. Durch stete Uebung wird das Kriegsvolk geschickter und fertiger. Darum haben rechtschaffene Kriegsleute sonderliche Privilegia und Freiheiten für anderen." (E. A., Bd. LXII.)

Sehen wir nun in den letztgenannten Aussprüchen wie in vielen anderen, die noch angeführt werden könnten, daß Luther freier und einsichtsvoller urtheilt als ein großer Theil seiner Zeitgenossen, so steht er doch in der Hauptsache mit seinen Ansichten über die Arbeit noch ganz auf dem Boden seiner Zeit und verräth hier eine Beschränktheit, die man bei dem sonst so weitblickenden Manne nicht suchen würde. Er theilt nämlich vollkommen die Anschauung, in welcher damals alle Stände, Adel, Geistlichkeit und Bauern, mit einziger Ausnahme des Handelsstandes und der Gewerbe, einig

waren, daß der Ackerbau nicht bloß die erste und nothwendigste Grundlage aller Volkswirtschaft, sondern vielmehr die einzige der Bestimmung des Menschen nach Gottes Willen wahrhaft gemäße Beschäftigung sei und zugleich auch die einzige wahrhaft productive, die Gesellschaft erhaltende Arbeit. Bei dieser Frage standen im 16. Jahrhundert die Vertreter der alten und die der neuen Anschauungen einander schroff gegenüber. Luther hatte wie gesagt die Mehrzahl seiner Zeitgenossen auf seiner Seite; fast alle Schriftsteller aus der Reformationsperiode, geistliche wie weltliche, ebenso die Landesgesetzgebungen, die Reichstagsverhandlungen über sociale Verhältnisse gehen von denselben Anschauungen aus, nur die Magistrate der Reichsstädte nahmen — aus nahe liegenden Gründen — eine andere Stellung ein. Für's erste glaubte man — was ja bis zu einem gewissen Grade auch richtig ist —, daß Einfachheit und Reinheit der Sitten, Ehrlichkeit und Zufriedenheit sowie körperliche Gesundheit nur aus der Beschäftigung mit der Natur, also dem Ackerbau, erwachse, während man gegen Handel, kaufmännische Speculation u. dgl. ein Vorurtheil hatte und geneigt war, im Kaufmann nur einen Geizhals zu sehen, der sich auf anderer Kosten bereichere. Für's zweite aber sah man nur die Urproduction, Ackerbau und Viehzucht, als die eigentlich die Menschheit erhaltende, dem Gesamtwohl dienende Beschäftigung an, was sich aus der verhältnismäßig noch dürftigen Entwicklung der Industrie und des Handels erklärt, denn auch der letztere war doch erst in seinen Anfängen, und — was wohl zu beachten ist — seine Vortheile kamen bis dahin nur den Reichen zu gut.

Luther faßt natürlich in erster Linie die sittlichen Vortheile des Ackerbaus in's Auge und zwar wesentlich von religiösem Gesichtspunkte aus. Der Ackerbau erschien ihm als die vorzugsweise fromme Beschäftigung, weil sie den unmittelbaren Einflüssen der göttlichen Allmacht in Witterung, Jahreszeit u. dgl. viel fühlbarer abhängig gegenübersteht als irgend eine andere Thätigkeit. Besonders stark spricht er dies aus in der Schrift „An den christlichen Adel ꝛc.“: „Ich sehe nit viel guter Sitten, die je in ein Land kommen sein durch Kaufmannschaft, und Gott vorzeiten sein

Volk Israel darum von dem Meere wohnen ließ und nit viel Kaufmannschaft treiben." Er kann es gar nicht begreifen, daß es bei den Geschäften der Fugger und anderer Gesellschaften göttlich und recht zugehe. Wie es denn möglich sei, daß man auf rechte Weise mit 100 fl. des Jahres 20 fl. erwerbe, ja ein Gulden den anderen und zwar „nit aus der Erde oder von dem Vieh, da das Gut nit in menschlichem Witz sondern in Gottes Gebenedeiung stehet". Er als Theologus wolle nicht mehr thun als vor dem bösen Scheine warnen; aber soviel wisse er gewiß, „daß viel göttlicher wäre, Ackerbau mehren und Kaufmannschaft mindern und die viel besser thun, die der Schrift nach die Erde bearbeiten und da ihre Nahrung suchen im Schweiße ihres Angesichtes. Es ist noch viel Land, daß nit umtrieben und geehret ist." In den Tischreden sagt er einmal: „Der Adel hat eine feine und ehrliche Nahrung, dergleichen auch der Bauersmann, denn der Ackerbau ist eine göttliche Nahrung und die lieben Patriarchen haben diese Nahrung auch gehabt, denn diese Nahrung kommt stracks vom Himmel herab." (E. A., Bd. LVII.) Ein ander Mal: „Wenn ein Bauer die Fährlichkeit und Mühe eines Fürsten wüßte, er würde Gott danken, daß er ein Bauer wäre und in dem seligsten und sichersten Stande. — Der Bauern Arbeit ist die fröhlichste und voller Hoffnung, denn ernten, pflügen, säen, pflanzen, pfropfen u. s. w., das hat alles große Hoffnung, wie Virgilius schreibt: felices nimium agricolae, bona si sua norint. Aber sie erkennens nicht ꝛc."

Bekanntlich gerieth Dr. Karlstadt mit seinen Anhängern in das Extrem solcher Anschauungen und folgerte aus dem Gebote: „Im Schweiße deines Angesichtes sollst du dein Brod essen", den Befehl für alle Menschen, Ackerbau zu treiben oder jedenfalls mit nützlicher Handarbeit sich zu beschäftigen. In der That verließ er mit einem Theile seiner Anhänger die Universität und widmete sich dem Landbau. Die anderen Reformatoren aber widersetzten sich diesem Unsinne auf's entschiedenste, namentlich Luther vertheidigte Karlstadt gegenüber die Nothwendigkeit der Theilung der Arbeit; der Schweiß des Angesichtes, den Gott fordere, sei mancherlei, der erste der Bauern, der zweite der Obrigkeit, der

dritte der Kirchenlehrer und von diesen dreien sei der der Bauern noch der leichteste.

3. Luthers Ansichten über den Handel.

Ungeachtet des Argwohns, mit welchem, wie wir sahen, Luther alle kaufmännischen Geschäfte ansah, hat er doch ein Verständnis für die Berechtigung und Bedeutung des Handels im Leben der Gesellschaft, und während die Wiedertäufer und andere Schwärmer alles Geld verbannt wissen wollten — ein Gedanke, der auch Hutten nicht fremd ist —, begriff Luther sehr wohl, daß die Zeiten des einfachen Tauschhandels vorüber seien und daß das Geld als Verkehrsmittel unentbehrlich sei. In der Auslegung des ersten Buches Mosis, Kap. 35, wo von Jakob erzählt ist, daß er das Gold und Silber in der Erde vergrub, damit seine Leute nicht abgöttischen Gebrauch davon machen, sagt er, das sei für die Glieder des neuen Bundes nicht mehr nöthig, wir sollen nur einen frommen Gebrauch von dem Gelde machen, dann sei es nicht schädlich, ohne Geld könne ein Volk gar nicht bestehen. Wenn Joseph in den 7 theueren Jahren alles Geld und Gut der Aegypter für den König erworben habe, so könne er „nicht gedenken, daß die Unterthanen von all' ihrem Gelde gänzlich sollten sein entblößt worden und so gar ausgemergelt sein, daß sie gar nichts mehr gehabt hätten, davon sie ihren Taglöhnern, Handwerksleuten und sonst anderen, die sie täglich zur Arbeit gebraucht, ihren Lohn hätten geben mögen." In der Schrift „Von Kaufshandlung und Wucher" aus dem Jahre 1524, welche hier hauptsächlich in Betracht kommt, äußert er sich über den Handel folgendermaßen: „Das kann man aber nicht leugnen, daß Kaufen und Verkaufen ein nöthig Ding ist, des man nicht entbehren und wol christlich brauchen kann, sonderlich in den Dingen, die zur Noth und Ehren dienen. Denn also haben auch die Patriarchen gekauft und verkauft Vieh, Wolle, Getreide, Butter, Milch und andere Güter. Es sind Gottes Gaben, die er aus der Erde gibt und unter die Menschen theilet." Aber bald kehrt er die Schattenseiten hervor: im allgemeinen gehe es doch bei der Handelschaft so zu, wie der Spruch des Weisen (Sirach) sage: Ein Kaufmann mag schwerlich

ohne Sünde handeln und ein Krämer wird schwerlich gerechten Mund behalten. Hier zeige es sich ganz besonders deutlich, daß der Geiz eine Wurzel alles Uebels sei und obwol man ihn gebeten habe, sich darüber zu äußern, was nach dem Evangelium recht oder unrecht sei, könne er doch nicht hoffen, daß seine Schrift etwas nützen werde. Der Grundfehler sei, daß „die Kaufleute unter sich eine gemeine Regel haben, daß sie sagen: ich mag meine Waare so theuer geben als ich kann. Das halten sie für ein Recht. Das ist dem Geize Raum gemacht und der Hölle Thür und Fenster aufgethan. Was ist das anders gesagt, denn soviel: ich frage nichts nach meinem Nächsten." Auf solche Weise werde der Kaufhandel der reine Raub und Diebstahl, die Noth und Armut des Käufers oder doch wenigstens dessen Bedürfnis bilde da den Maßstab für den Werth der Waare, nicht deren eigentliche „Würde", das sei doch unmenschlich, daß der Arme seine Noth selbst kaufen und bezahlen müsse.

Der richtige Grundsatz sei vielmehr: „Ich mag meine Waare so theuer geben als ich soll oder als recht und billig ist. Denn dein Verkaufen soll nicht ein Werk sein, das frei in deiner Macht und Willen ohn alle Gesetz und Maß steht, als wärest du ein Gott, der niemand verbunden wäre; sondern weil solch dein Verkaufen ein Werk ist, das du gegen deinen Nächsten übest, soll es mit solchem Gesetz und Gewissen verfasset sein, daß du es übest ohne Schaden und Nachtheil deines Nächsten und viel mehr acht haben, daß du ihm nicht Schaden thuest, denn wie du gewinnst. Ja, wo sind solche Kaufleut?"

Nun kommt er aber zu der Hauptfrage, ob und wie der Preis der Waaren gesetzlich festgestellt werden könne, was von vielen Seiten gefordert wurde und im Mittelalter häufig in Uebung gewesen war. Zunächst zeigt er mit großer Einsicht die Schwierigkeit, ja Unmöglichkeit einer festen Preistaxation. „So fragst du denn: ja wie theuer soll ichs denn geben? Wo treff ich das Recht und die Billigkeit, daß ich meinen Nächsten nicht übersetze —? Antwort: Das wird freilich mit keiner Schrift noch Rede nimmermehr verfasset werden — — — Ursach ist die: die Waar ist nicht alle gleich, so holet man eine ferner denn die ander, geht

auf eine mehr Kost denn auf eine andre, daß hie — — — — nichts gewisses mag gesetzt werden — sintemal es geschehen mag, daß einerlei Waar aus einerlei Stadt, auf einerlei Straße heuer mehr kostet denn vor einem Jahr, daß vielleicht der Weg und Wetter böser ist oder sonst ein Zufall kommt, der zu mehrer Unkost dringet denn auf eine andere Zeit. Nun ist's aber billig und recht, daß ein Kaufmann an seiner Waar soviel gewinne, daß seine Kosten bezahlet, seine Mühe und Arbeit und Gefahr belohnet werde. Muß doch ein Ackerknecht Futter und Lohn von seiner Arbeit haben. Wer kann umsonst dienen oder arbeiten? So spricht das Evangelium: Ein Arbeiter ist seines Lohnes werth." Gleich darauf aber gesteht er, daß er doch eine obrigkeitliche Taxation für das beste halte: „Doch daß wir nicht gar dazu schweigen, wäre das die beste und sicherste Weise, daß weltliche Obrigkeit hier vernünftige redliche Leute setzte und verordnete, die allerlei Waar überschlügen mit ihrer Koste und setzten darnach das Maß und Ziel, was sie gelten sollt, daß der Kaufmann könnte zukommen und seine ziemliche Nahrung davon haben, wie man an etlichen Sorten Wein, Fisch, Brod u. dgl. setzt. Aber wir Deutsche haben mehr zu thun, zu trinken und zu tanzen, daß wir solches Regimentes und Ordnung nicht können gewarten. Weil denn diese Ordnung nicht zu hoffen ist, ist das der nächste und beste Rath, daß man die Waar lasse gelten, wie sie der gemeine Markt gibt und nimmt, oder wie Landes Gewohnheit ist, zu geben und zu nehmen. Denn hierin mag man das Sprüchwort gehen lassen: Thu wie andere Leute, so narrest du nicht. Was solcherweise gewonnen wird, acht ich redlich und wohl gewonnen, sintemal hie die Fahr stehet, daß sie zuweilen an der Waar und Kost verlieren müssen und sich nicht allzureich gewinnen mögen." Damit zeigt Luther, daß er sehr wohl ein Verständnis für das Wesen des Handels und für das Recht der freien Concurrenz hat; aber er will der letzteren doch bestimmte sittliche Schranken gezogen wissen, um dem Misbrauch, der Ausbeutung der Consumenten, vorzubeugen, z. B. hinsichtlich des Werthanschlages einer Waare im allgemeinen: „Wo aber die Waar nicht gesetzt noch gäng und gebe ist, und du sollst und müßt sie setzen zum ersten: wahrlich hie kann man

nicht anders lehren, man muß dir's auf dein Gewissen heimgeben, daß du zusehest, und deinen Nächsten nicht übernehmest und nicht den Geiz sondern deine ziemliche Nahrung suchest. Es haben etliche hie wollen Maß setzen, daß man möge an aller Waar die Hälfte gewinnen, Etliche, daß man möge das dritte Theil gewinnen. Etliche auch anders. Aber der ist keines gewiß noch sicher, es wäre denn von weltlicher Oberkeit und gemein Recht also verordnet, was dieselbige hierin setzet, das wäre sicher. Darum mußt du dir fürsetzen, nichts denn deine ziemliche Nahrung zu suchen im Handel, darnach Kost, Mühe, Arbeit und Gefahr rechnen und überschlagen und also dann die Waare selbst setzen, steigern oder niedern, daß du solcher Arbeit und Mühe Lohn davon habest."

Unter Voraussetzung dieser sittlichen Schranken verlangt er aber keine allzu große Aengstlichkeit, denn auf den Heller hin lasse es sich doch nicht schätzen, was die mit einer Waare gehabte Mühe werth sei: „ob du nun ein wenig zu viel nehmest unwissend und ungerne, so laß dasselbe in's Vaterunser fahren, da man betet: vergib uns unsere Schuld, ist doch keines Menschen Leben ohne Sünde. Auch so kommt wol wiederum, daß du für deine Mühe etwa zu wenig nehmest, da laß in die Wette schlagen und gegen einander aufheben, wo du zuviel genommen hast."

Nun will er aber doch einen festen Maßstab für die richtige Berechnung des erlaubten Gewinns aufstellen, und merkwürdig ist, daß er hier den später von dem großen Nationalökonomen Adam Smith wieder aufgenommenen Gedanken ausspricht: „die gemeine Taglöhnerarbeit als Maßstab anzusehen. Wie hoch aber dein Lohn zu schätzen sei, den du an solchem Handel und Arbeit gewinnen sollst, kannst du nicht besser rechnen und abnehmen, denn daß du die Zeit und Größe der Arbeit überschlagest und nehmest ein Gleichnis von einem gemeinen Taglöhner, der sonst etwa arbeitet, und siehest, was derselbe einen Tag verdient; danach rechne, wie viel Tage du an der Waar zu holen und zu erwerben dich gemühet, und wie große Arbeit und Gefahr du darin ausgestanden habest, denn große Arbeit und viel Zeit soll auch desto größeren und mehreren Lohn haben. Näher und besser und gewisser kann man in diesen

Sachen nicht reden noch lehren; wem das nicht gefällt, der mache es besser. Mein Grund stehet, wie gesagt ist, im Evangelio Matth. 10, daß ein Arbeiter seines Lohnes werth ist. Und Paulus auch spricht 1 Cor. 9, 7: Wer des Viehes hütet, soll der Milch genießen. Wer kann auf eigene Kost und Sold reisen? Hast du besseren Grund, gönn ich dir wol." Den Lohn eines Taglöhners denkt sich Luther natürlich hier bloß als Ausgangspunkt für eine billige Schätzung anderer Arbeit. Schmoller a. a. O. sagt hierüber: „Wir gestehen, daß das, was Luther sagt, höchst bedeutend und einsichtsvoll ist. Er zeigt darin einen für seine Zeit sehr scharfen nationalökonomischen Blick, und trotzdem, daß die ethische Seite der Frage Luthern durchaus die Hauptsache ist, bietet die Erörterung großes nationalökonomisches Interesse."

Nach dieser principiellen Darlegung zählt Luther in der genannten Schrift eine Reihe von verwerflichen kaufmännischen Manipulationen auf. Sehr ausführlich bespricht er das thörichte und leichtsinnige „Bürgewerden", was gegen die heilige Schrift verstoße und darum mit dem Untergang zahlloser Geschäftsleute bestraft werde. Ferner tadelt er die Praxis der Kaufleute, daß sie ihre Waare borgen auf Zeit und dann theurer absetzen als um sofortige baare Bezahlung, dann die Verbindungen großer Kaufleute zum Schaden der kleineren, und diese führt ihn endlich auf einen Punkt, in welchem er mit vielen seiner Zeitgenossen den größten Uebelstand des Handels und Verkehrs erblickte, nämlich die Monopolien. Es ist darunter nicht das zu verstehen, was man heutzutage ein Monopol zu nennen pflegt, ein vom Staat innerhalb seiner Grenzen ausgeübtes ausschließliches Recht der Bereitung und des Vertriebs irgend eines Productes, sondern vielmehr das Recht, welches damals von Fürsten und vom Kaiser einzelnen großen Handelsgesellschaften zu alleinigem Betrieb des Handels mit bestimmten Waaren in ganzen Ländern oder in einzelnen Städten verliehen wurde. Diese Gesellschaften übten, wie ein Blick in die Geschichte jener Zeit lehrt, ihre Rechte in höchst eigennütziger Weise und zum Schaden der Consumenten aus. Es lag in diesen Monopolien ein Stück mittelalterlichen Wesens, das bei den veränderten Verkehrsverhältnissen der modernen Zeit nicht fortbestehen konnte. Im Laufe des sechzehnten Jahrhunderts

erloschen alle derartigen Vorrechte der Hanseaten, der Fugger, einzelner Adelsgeschlechter u. a.

Luther ergießt seinen vollen Ingrimm über die Handelsgesellschaften, in welchen er nichts sieht als die Verkörperung des Eigennutzens. „Wer ist so grob, der nicht siehet, wie die Gesellschaften nichts anders sind, denn eitel rechte Monopolia? welche auch die weltlichen heidnischen Rechte verbieten als ein öffentlich schädlich Ding aller Welt; ich will des göttlichen Rechts und christliches Gesetz schweigen. Denn sie haben alle Waare unter ihren Händen und machens damit, wie sie wollen, — — daß sie steigern oder niedrigen nach ihrem Gefallen und drücken und verderben alle geringen Kaufleute, gleichwie der Hecht die kleinen Fische im Wasser, gerade als wären sie Herren über Gottes Creaturen und frei von allen Gesetzen des Glaubens und der Liebe. Daher kommt's, daß man in aller Welt muß die Würze so theuer kaufen als sie wollen und treiben den Wechsel. Heu'r steigern sie den Ingwer, über ein Jahr Saffran oder wiederumb, daß je allezeit die Krümme in die Beuge komme und kein Verlust, Schaden noch Fahr leiden dürfen, sondern verdirbt oder fehlet der Ingwer, so erholen sie sichs am Saffran und wiederumb, auf daß sie ihres Gewinnstes gewiß bleiben. Welches wider die Art und Natur ist nicht allein der Kaufsgüter sondern aller zeitlicher Güter, die Gott will unter der Fahr und Unsicherheit haben. Aber sie habens funden und troffen, daß sie durch fährliche, unsichere, zeitliche Waar sichern gewissen und ewigen Gewinnst treiben. Aber darüber muß gleichwol alle Welt ganz ausgesogen werden und alles Geld in ihren Schlauch senken und schwimmen. Wie sollt das immer mögen göttlich und recht zugehen, daß ein Mann in so kurzer Zeit so reich werde, daß er Könige und Kaiser auskaufen möchte?" Er ist grimmig darüber, daß Könige und Fürsten hier kein Einsehen haben: „aber ich höre, sie haben Kopf und Theile daran; und geht nach dem Spruch Jesaja: deine Fürsten sind der Diebe Gesellen worden. Dieweilen lassen sie die Diebe hängen, die einen Gulden oder halben gestohlen haben und handthieren mit denen, die alle Welt berauben" u. s. w. Er erklärt auch offen, daß er mit den Kaufleuten kein großes Mitleiden habe, wenn sie von den Raub-

rittern „gefangen, geschlagen, geschätzet und beraubt worden — wenn sie solches um der Gerechtigkeit willen litten, so wären sie freilich heilige Leute“. Er wolle zwar die Straßenräuber und Strauchdiebe auch nicht entschuldigt haben, auch könne es vorkommen, daß hie und da ein Kaufmann, der nichts verschuldet habe, mit einer bösen Rotte seiner Berufsgenossen gefangen werde; aber im Großen und Ganzen geschehe ihnen allen dadurch nur ihr Recht. „Gott stäupet einen Buben mit dem anderen: ohne daß er dadurch zu verstehen gibt, daß die Reuter (Raubritter) geringere Räuber sind, denn die Kaufleute sintemal die Kaufleute täglich die ganze Welt berauben, wo ein Reuter im Jahr einmal oder zwei einen oder zween beraubt.“

Allein so wenig als die Kaufleute selbst sich von dieser Zusammenstellung mit den „Reutern“ erbaut fühlen konnten, ebenso wenig können wir Luthers Ansichten in diesen Ausführungen richtig finden. Von den meisten seiner Zeitgenossen wurden freilich diese Ansichten getheilt. Aber die Steigerung der Preise für sämtliche Lebensmittel war nicht sowol eine künstliche, von den Gesellschaften verabredete, sondern sie ging hervor aus den durchgreifenden Veränderungen der Verkehrsverhältnisse aus der Geldentwerthung, aus der Zunahme des Luxus und der gesteigerten Nachfrage nach den ausländischen Producten. Wir dürfen es aber Luthern nicht verargen, wenn er in solchen Fragen der öffentlichen Meinung und Zeitanschauung beipflichtet, geschah das doch nicht nur von den Humanisten, einem Hutten u. a. sondern auch von Staatsbeamten und Gesetzgebern jener Zeit. Nicht nur auf die Taglöhner und überhaupt die ärmern Klassen, sondern auch auf Beamte und Pfarrer drückten die Veränderungen der Preise sehr schwer, da weder die Arbeitslöhne nach die Besoldungen — wie es ja immer in solchen Uebergangszeiten geschieht — in entsprechendem Maß und mit entsprechender Geschwindigkeit stiegen.

Luther klagt sehr heftig darüber, daß die Geistlichen mit ihren Besoldungen unmöglich reichen können. Am ausführlichsten spricht er davon in der „Vermahnung zum Gebet wider den Türken“ vom Jahre 1541, wo er unter den Zeitsünden, wegen deren Gottes Gerichte drohen, auch den Wucher nennt und dann auf die verschiedenen

Nothstände übergeht und besonders klagt, daß die Pfarrherren sich so viel Uebervortheilungen gefallen lassen müssen. „Wer ihnen nehmen kann, der ist heilig. Klagen sie es den Amtleuten, so müssen sie geizig heißen, die niemand ersättigen könne. Ei, sprechen sie, vor Zeiten hatte ein Pfarrherr 30 Gülden und war wohl zufrieden, jetzt wollen sie 90 und 100 haben — niemand bedenkt, daß, wer zuvor mit 30 Gülden zukommen ist, der kann jetzt nicht mit 100 Gülden zukommen. Warum? vorhin galt ein Scheffel Korn zween, drei Groschen, ein Mandel Eier 3 Pfennig und so fortan in allen Stücken; jetzt muß das Korn 9. 10. 11. 12 Groschen, ein Mandel Eier 18 Pfennig gelten. Darnach sprechen sie: die Pfaffen sind geizig, wenn sie den Markt gesteigert und dem armen Mann 60 Gülden abgegeizet haben — o recht, recht, daß du Geizwanst nicht geizig, sondern der, so von deinem Geiz geschunden wird, geizig heißen muß.“ In der „Vermahnung an die Pfarrherren, wider den Wucher zu predigen“ sagt er in ähnlichem Zusammenhang: „wir Pfarrherrn und Prediger, und die, so von Zinsen leben, kein Gewerbe haben und unsere Pfennig nicht steigern noch mehren können, fühlen wohl, wie nahe uns die Wucherer sitzen, fressen mit uns aus unserer Kuchen, trinken aus unserem Keller das meiste, schinden und schaben uns, daß uns Leib und Leben weh thut. Bauern, Bürger, Adel können ihr Korn und Arbeit steigern, ihren Pfennig duppeln, oder trippeln, und den Wucher damit desto leichter tragen: aber die von der Schnur (wie man sagt) zehren müssen, die müssen herhalten und sich schinden und würgen lassen.“

So berechtigt alle diese Klagen waren, so unberechtigt war es doch, wenn Luther den Grund der Preissteigerung, von welcher die Pfarrer so empfindlich betroffen wurden, nur im Geiz und Eigennutz der Producenten und noch mehr der Händler suchte, hinter jedem Steigen der Kornpreise ein Manöver des Kornwuchers witterte u. dgl.

Ueberhaupt werden wir zugeben müssen, daß ihm — nicht minder aber auch anderen hervorragenden Männern seiner Zeit, wie einem Erasmus, Sebastian Frank, Hans Sachs — das volle Verständnis für die Bedeutung des Handels und Verkehrs fehlte. Er faßt zu sehr dessen Schattenseiten in's Auge und sieht in ihm

den Grund einerseits der Verarmung des Volks, anderseits des Umsichgreifens des Luxus. Für den ersten Punkt ist charakteristisch eine Stelle aus dem Anfang der Schrift über „Kaufshandlung und Wucher“: „der ausländische Handel, der aus Calikut und Indien und dergleichen Waar herbringt, als solch köstlich Seiden- und Goldwerk und Wurze, die nur zur Pracht und keinem Nutzen dienet, und Land und Leuten das Geld aussauget, sollt nicht zugelassen werden, wo wir ein Regiment und Fürsten hätten. Doch hiervon will ich jetzt nicht schreiben, denn ich acht, es werde zuletzt, wenn wir nimmer Geld haben, von ihm selbst ablassen müssen, wie auch der Schmuck und Fraß; es will doch sonst kein Schreiben und Lehren helfen, bis uns die Noth und Armut zwinge — Gott hat uns Deutsche dahingeschleudert, daß wir unser Gold und Silber müssen in fremde Länder stoßen, alle Welt reich machen und selbst Bettler bleiben. Engelland sollt wol weniger Goldes haben, wenn Deutschland ihm sein Tuch ließe. Und der König von Portugal sollt auch weniger haben, wenn wir ihm seine Würze ließen. Rechne du, wie viel Geldes eine Messe zu Frankfurt aus deutschem Lande geführt wird, ohne Noth und Ursache, so wirst du dich wundern, wie es zugehe, daß noch ein Heller in deutschen Landen sei. Frankfurt ist das Silber- und Goldloch, dadurch aus deutschem Lande fließt, was nur quillet und wächst, gemünzt oder geschlagen wird bei uns. Wäre das Loch zugestopft, so dürfte man jetzt der Klage nicht hören, wie allenthalben eitel Schuld und kein Geld, alle Lande und Städte mit Zinsen beschweret und ausgewüchert sind.“

Diese Klagen sind nach dem Urtheil der einsichtsvollsten Nationalökonomen übertrieben. Denn Luther übersieht ganz, daß der deutsche Handel nicht bloß ein Import sondern zugleich ein mindestens ebenso starker Exporthandel war. [1]) — Deutschland galt in den Augen der Italiener, Holländer, Spanier, Engländer gerade wegen seiner bedeutenden Ausfuhr — besonders von Korn, Wein, Leder, Leinwand

---

[1]) Den commerziellen Nachtheilen, welchen Deutschland ausgesetzt sein mochte, hätte am besten ein vernünftiges und einheitliches Schutzzollsystem vorgebeugt. Das Zollwesen lag aber sehr im argen und wurde von den einzelnen Landesherren rein willkürlich gehandhabt.

u. dgl. — zu jenen Zeiten für ein sehr reiches und glückliches Land, was sich aus vielen Aeußerungen von Schriftstellern des 16. Jahrhunderts nachweisen läßt. Ja es wurde um dieselbe Zeit, als Luther diese Klagen über den Handel anstimmte, in anderen Ländern geklagt, es werde so viel Geld ausgeführt besonders von den deutschen Handelsleuten! In diesem Punkt sah Luther nicht weiter als die meisten seiner Zeitgenossen, welche sich in die mit Macht hereinbrechenden neuen Verkehrsverhältnisse nicht finden konnten und jede vorhandene Calamität auf diese zurückzuführen geneigt waren. Daß der deutsche Handel in der Folgezeit hinter dem der Holländer, Engländer u. a. zurückblieb und Deutschland in finanzieller Hinsicht von andern Ländern weit überholt wurde, hatte andere Gründe als diese vermeintliche Geldausfuhr; besonders trug die Schuld daran die politische Zerrissenheit und der Mangel einer festen einheitlichen Regierung.

Als eine weitere Folge der großen Ausdehnung des Handels sah nun Luther das Einreißen des Luxus an, der die alte deutsche Einfachheit der Sitten verdrängte und vielfach zur Verarmung führte. In diesem Punkte ist sein Tadel gewiß im ganzen genommen berechtigt. Wir betrachten diese im Zusammenhang mit anderen verwandten Fragen, nämlich

4. Luthers Ansichten über die Gefahren des Luxus, über die ungleiche Vertheilung der Güter und über das Armenwesen.

Als echter Sohn des Volkes und treuer Anhänger einfacher deutscher Sitte haßte er die fremdländische Lebensweise, Ueppigkeit in Speise und Trank, Kleiderpracht u. dgl. Anlaß zu hartem Tadel in dieser Richtung boten die damaligen Zustände in reichem Maß. Nicht nur der Adel und der reiche Kaufmannsstand entfaltete einen großen Luxus, sondern auch die unteren Klassen waren von der wachsenden Genußsucht angesteckt und bei ihnen zeigten sich natürlich zuerst die Schattenseiten: Unzulänglichkeit der Mittel, Verarmung infolge zu großen Verbrauchs, dann Unzufriedenheit, Neid auf die Reichen u. s. w. Luther faßt stets in erster Linie die sittliche Seite der Sache in's Auge, geht aber dann gleich auf die sociale, ökonomische über.

In der Schrift „An den christlichen Adel" ꝛc. sagt er über die „weltlichen Gebrechen": „Zum Ersten wäre hoch Noth ein gemein Gebot und Bewilligung deutscher Nation wider den überschwenglichen Ueberfluß und Kost der Kleidung, dadurch so viel Adel und reich Volk verarmet. Hat doch Gott uns wie andern Landen genug gegeben Wolle, Haar, Flachs und alles, das zu ziemlicher, ehrlicher Kleidung einem jeglichen Stand redlich dienet, daß wir nit bedurften so greulichen großen Schatz für Seiden, Sammet, Guldenstuck, und was der ausländischen Waare ist, so geudisch verschutten. Ich acht, ob schon der Papst mit seiner unträglichen Schinderei uns Deutsche mit beraubet, hätten wir dennoch mehr denn zu viel an diesen heimlichen Räubern, den Seiden- und Sammetkrämern. So sehen wir, daß dadurch ein jeglicher will dem andern gleich sein und damit Hoffart und Neid unter uns, wie wir verdienen, erregt und gemehret wird, welches alles und vielmehr Jammer wol nachblieb, so der Fürwitz uns ließ an den Gütern von Gott gegeben dankbarlich begnügen, desselbigen gleichen thäten auch Noth weniger Specerei, das auch der großen Schiffe eines ist, daraus das Geld aus deutschen Landen geführt wird. Es wächst uns ja von Gottes Gnaden mehr Essen und Trinken und so köstlich und gut als irgend einem andern Land. Ich werde hier vielleicht närrisch und unmöglich Ding fürgeben als wollt ich den größten Handel, Kaufmannschaft niederlegen. Aber ich thu das Meinen. Wirds nicht in der Gemeine gebessert, so besser sich selbst, wer es thun will." Von den vielen und guten Erzeugnissen des deutschen Vaterlandes, an welchen man sich genügen lassen könnte, spricht er auch an andern Orten sehr gerne und legt hiebei oft eine seltene Kenntnis der einzelnen Landestheile, der Art und Sitte, ihrer Bewohner, Volksbräuche u. dgl. an den Tag. In den Tischreden (Bd. LXII) läßt er sich einmal folgendermaßen aus: „Deutschland ist ein sehr gut Land, hat alles, was man haben soll, zu erhalten dies Leben reichlich. Es hat allerlei Früchte, Korn, Wein, Getreide, Salz, Bergwerke u. dgl.; allein mangelts an dem, daß wir es nicht achten noch recht brauchen" u. s. w. „Wozu dienet doch so viel zinnern Gefäß? Es ist mir ein überflüssiger Unrath, ja Verderb. Türken, Tartern, Italiener

und Walen brauchen solcher nicht, denn nur zur Nothdurft. Allein wir Deutschen, Böhmen, Polen prangen damit. Alles bringen wir damit um und verschwenden's und wenden es unnütz an mit überflüssiger Kleidung, Seidenwerk, Fressen und Saufen. Das wissen die Fugger und Frankfurtschen Messen wohl, wie wir das Unsere vernarren und verschleudern. Wir sind untreu, glauben nicht, daß ein Gott sei." Das alte Erbübel der Deutschen, das übermäßige Trinken, von dem er allerdings gestehen muß, daß die Deutschen es nicht erst von den Ausländern gelernt haben, geißelt er oft; so in der Schrift an den Adel: „Folget noch der Misbrauch Fressens und Saufens, daran wir Deutschen als einem sondern Laster nicht ein gut Geschrei haben in fremden Landen, welchem mit Predigen hinfort nimmer zu rathen ist, so fast es eingerissen und überhand genommen hat." Auch in der Auslegung des 1 Buchs Mosis leitet er aus dem göttlichen Gebot: du sollst das Kraut auf dem Felde essen, eine Ermahnung zur Mäßigkeit ab, Kraut sei die einfachste und natürlichste Speise, „aber jetzt lebet die Welt in schrecklichem Ueberfluß und Völlerei und ist ihr nicht genug, daß man allerlei Fleisch noch Lust haben mag, sondern man menget Fische und Fleisch untereinander, thut Gewürze dazu und verändert und verkehrt es, das doch der Natur entgegen ist, auf allerlei Weise." Zu Einfachheit in der Kleidung ermahnt er ebendas.: „Es wird gelobt eine ziemliche ehrliche Kleidung, sonderlich an hohen Personen und muß das unordentlich Wesen mit Kleidung und Pracht, so jetzund im Schwange geht, fromme Leute sehr ärgern." Die Aegypter, sagt er, haben viel mäßiger gelebt, „sind keine Schlemmer, Fresser und Säufer gewesen wie wir, deren einer in einem Tag so viel Speise und Trank verthut, damit sich 100 Aegypter zur Nothdurft hätten behelfen können. Denn, Lieber, siehe doch, was in diesem unserem Städtlein geschiehet, da die Bürger nach gehaltener Rechnung gefunden haben, daß alljährlich mehr denn 4000 Gülden ausgegeben werden für Gerste. Was ist's doch, daß man das sogar unnütz verthun soll? Wir saufen Tag und Nacht und füllen den Bauch mit Bier. Wenn wir aber Lust hätten zur Sparsamkeit und Mäßigkeit, gleich wie wir zum Ueberfluß haben, so könnten wir alle Jahre 2 oder 3 tausend Gulden ersparen und

behalten. Wie viel Wein saufen aber die vollen Brüder hinweg außer dem Bier? Was gehet auf die überflüssige Kleidung und andere unnütze Dinge, so die Kaufleute unnützerweise hieher bringen. Und doch läßt sich dies alles nicht vergleichen mit dem großen Ueberfluß des Essens, Weins, Biers und anderer Dinge, die wir ohne allen Nutzen schändlich und übel durchbringen."

Gegenüber den rohen Ausbrüchen der Genußsucht, wie sie zu Luthers Zeit nicht minder aber auch schon früher, im deutschen Volk so häufig vorkamen sowie gegenüber dem raffinirten Lebensgenuß, welchem sich die Reichen hingaben, dem übertriebenen Aufwand, der oft Hand in Hand ging mit Hartherzigkeit gegen die Aermeren, waren alle diese Klagen gewiß berechtigt. Eine andere Frage freilich ist die, ob es richtig ist, in der Gewöhnung an neue, bisher unbekannte Genußmittel, welche der Verkehr herbeiführte, ohne weiteres einen verwerflichen und der guten Sitte nachtheiligen Luxus zu sehen. Es war eine geschichtliche Nothwendigkeit, daß die alten einfachen Sitten und Lebensgewohnheiten den verfeinerten der Neuzeit weichen mußten und so groß die hiemit möglicherweise verbundenen Gefahren sein mögen, so wenig läßt sich leugnen, daß der feinere Lebensgenuß auch seine edlen und schönen Seiten hat, sobald den Auswüchsen und Entartungen vorgebeugt wird. Ein puritanischer Eifer — und zieht man sämtliche Consequenzen aus Luthers Aeußerungen, so könnten seine Ansichten in der That puritanisch genannt werden — verkennt doch zu sehr die relative Berechtigung der Ansprüche eines verfeinerten Geschmacks.

Genau ebenso wie Luther eiferte aber z. B. auch ein Hutten gegen den Luxus; er hebt besonders hervor, daß der Luxus das Volk verweichliche und untüchtig mache für den Kriegsdienst; ihm — und auch anderen Humanisten — schwebt als Ideal die alte Einfachheit deutscher Sitten vor, wie sie z. B. Tacitus schildert. (Die Humanisten waren freilich meist im praktischen Leben dem feineren Genuß durchaus nicht abhold.) Die Anschauungen Huttens und Luthers zeigen überhaupt ziemliche Verwandtschaft. Namentlich hinsichtlich der Vertheilung der Güter, wozu wir nun übergehen, urtheilten sie ganz ähnlich. Auf die durch Handel und Speculationen reich gewordenen Großhändler ist der verarmte Ritter

Hutten sehr schlecht zu sprechen, aber auch Luther hatte gegen die Ansammlung großer Reichtümer in den Händen einzelner viele Bedenken. So gerne er die Fürsten stark an Macht und reich an Besitz sah, damit sie ihren Regentenpflichten nachkommen können, so wenig gefiel ihm das bei Privaten, besonders bei Handelsleuten. Er sah in großem Geldbesitz große sittliche Gefahren, Nahrung des Geizes, Versuchung zu Härte und Lieblosigkeit gegen die Nebenmenschen. Wir gehen hier nicht näher auf seine fast in jeder seiner bedeutenderen Schriften stark vertretene Polemik gegen das Papsttum ein. Mit Macht sah er in der Anhäufung der enormen Reichtümer in Rom, in der Bereicherung der Klöster, Bistümer, Stifte u. s. w. große sittliche und nationalökonomische Schäden, ja als den eigentlichen Krebsschaden des armen deutschen Reichs bezeichnete er diese unevangelische Bereicherung der Kirche und das zu seiner Zeit besonders empörende Aussaugen der Länder durch das Ablaßwesen, die Bettelorden u. dgl.; doch erklärt er, daß, wenn auch der ganze römische Unfug aufgehoben würde, doch noch vieles in diesen Dingen anders werden müßte. In der Schrift „An den Adel rc." sagt er: „Hie müßt man wahrlich auch den Fuggern und dergleichen Gesellschaften einen Zaum in's Maul legen; wie ist's möglich, daß sollt göttlich und recht zugehen, daß bei eines Menschen Leben sollt auf einen Haufen so große königliche Güter gebracht werden?" Für eine gesunde Sittlichkeit und Religiosität ist es am besten, wenn der Mensch weder zu reich noch zu arm ist; besonders das erstere ist gefährlich: „wo vollauf ist, da ist nicht viel Gnade, sondern wo es schmal ist, da ist man am besten geschickt" (Predigten über das 1. Buch Mose). Mit den reichen Fuggern, denen er auch deshalb nicht hold war, weil sie mit Rom stets in Geldverbindungen standen und den Ablaßhandel unterstützten, hat er es sehr oft zu thun, sie gelten ihm als Muster der Geldaristokratie, welche zum sittlichen und ökonomischen Schaden des Volkes ihren Reichtum verwendet. Ueber ihren ganz außerordentlichen Reichtum verbreitet er sich einmal in den Tischreden (Bd. LIV), hier jedoch ohne tadelnde Bemerkungen: „Die Fugger können in einer Eile aufbringen eine Tonne Goldes, fünf oder sechs, das der Kaiser nicht vermag. N. Fugger hat bei 18 Tonnen Goldes verlassen. Man sagt, daß

die Fugger und Welser haben dem Kaiser einmal 12 Tonnen Goldes im Krieg für Padua geliehen. Augsburg vermag in drei Wochen 30 Tonnen Goldes aufzubringen, das vermag der Kaiser nicht. — — Es ist einmal ein Bischof von Brixen zu Rom gestorben, welcher auch war ein Cardinal gewesen und sehr reich, und als er war todt gewesen, hatte man bei ihm kein Geld gefunden denn allein ein Zettelein eines Finger lang, das in seinen Aermel gesteckt war. Als nun Papst Julius denselbigen Zettel bekommen, hat er balde gedacht, es würde ein Geldzettel sein, schickt bald nach der Fugger Factor in Rom und fraget ihn, ob er die Schrift nicht kenne? Derselbige spricht, ja, es sei die Schuld, so der Fugger und seine Gesellschaft dem Cardinal schuldig wären und macht dreimalhunderttausend Gülden. Der Papst fraget, wann er ihm solch Geld erlegen könnte. Des Fuggers Diener sprach: alle Stunde. Da fordert der Papst zu sich den Cardinal aus England und Frankreich und fragt, ob ihr König auch vermöchte drei Tonnen Goldes in Einer Stunde zu erlegen? Sie sagten: Nein. Da sprach er: das vermag ein Bürger zu Augsburg zu thun. Und hat der Papst Julius dasselbige Geld bekommen. — — Es sagete auch der Herr Doktor: Daß der Fugger dem Rath zu Augsburg einmal hätte sollen die Schatzung geben, da hätte er die Antwort gegeben: Er wüßte nicht, wie viel er hätte oder wie reich er wäre, darum könne er die Schatzung nicht geben. Denn er hätte sein Geld in der ganzen Welt, in Türkei, Griechenland, zu Alexandria, in Frankreich, Portugal, England, in Polen und allenthalben; jedoch wollte er die Schatzung geben von dem, das er zu Augsburg hätte.“ —

Welche Stellung nahm nun Luther ein gegenüber dem Communismus, wie er im 16. Jahrhundert besonders bei den Wiedertäufern auftrat? Manche Ideen der Communisten waren wohl auch Luther nicht fremd. Um das Jahr 1522 war er noch geneigt, jeden Unterschied zwischen Adel und Bürgerstand zu verwerfen, da vor Gott ja alle Menschen gleich seien, — später dachte er conservativer: „Warum thut man nicht wie in Israël geschah, da nur Einer König blieb? Seinen Brüdern gab man etwas und ließ sie den andern im Volk gleich sein. Ob wir vor der Welt ungleich sind,

so sind wir doch vor Gott alle gleich, Adams Kinder, Gottes Creatur und ist je ein Mensch des andern werth."

Die Wiedertäufer in Münster hatten in den von ihrem ersten Führer **Rottmann** aufgestellten Glaubensartikeln unter anderem den Satz aufgenommen: „Es soll kein Christ Wucher treiben, keine Einkünfte beitreiben noch bezahlen, sondern alles soll nach dem Beispiel der Apostel gemein sein." Diese Ansichten fanden großen Beifall unter dem ärmeren Volke, und Luther, der, wie wir sehen werden, der heftigste Bekämpfer des Wuchers war, konnte nicht alle Sympathie mit denselben verleugnen. Aber sein gesunder praktischer Sinn bewahrte ihn vor dem communistischen Extrem. Fassen wir einige Aeußerungen aus verschiedenen Schriften zusammen. Das Beispiel Abrahams, sagt er, zeige, daß es verkehrt sei, Gottseligkeit mit Verachtung irdischen Besitzes zu identificiren, sogar der Herr Christus habe Eigentum besessen, er habe ja einen Beutel voll Geld besessen, den Judas geführt. Wenn die Wiedertäufer die Gütergemeinschaft der Apostel als Muster aufstellen, so sei das übertrieben, dies sei nicht ein nöthig Werk, das man in der Christenheit allzeit halten müsse. Daß man aus solchen Beispielen nicht ein ausschließliches Gebot machen dürfe, das lehre die Schrift selbst. Petrus sage zu Ananias: du hättest deinen Acker wohl behalten mögen, da du ihn hattest, und da er verkauft war, war es auch noch in deiner Gewalt. Daraus erhelle, daß es auch damals jedem frei gestanden, ob er seine Sachen einwerfen wolle oder nicht. Jetzt aber könnte man noch weniger als damals solche Ordnung haben, da die meisten Menschen lieber ihre Nahrung von anderen Leuten haben wollten, denn selbst arbeiten. Solche Gemeinschaft würde großes Unglück herbeiführen unter so heillosen und argen Leuten, die schon ohnedies niemand zur Arbeit bringen und von unbilligem Bettel abwenden könne. Darin liege der Grund, warum auch in Jerusalem die Gütergemeinschaft gefallen sei; wo man Weib und Kind und jeder eine eigene Haushaltung haben wolle, da könne keine Gemeinschaft sondern nur festes Eigentum sein, sonst folge allerlei Unrath daraus, darum haben die Apostel in anderen Gemeinden keine Gütergemeinschaft eingerichtet. (Den Vorwurf einer Gemeinschaft mit den

Wiedertäufern weist er am entschiedensten zurück in den 2 Schriften: Vorrede zu „Urban Regii Widerlegung der Münster'schen neuen Valentinianer und Donatisten Bekenntnis", 1535, und Vorrede zu der Schrift: „Auf die neue Zeitung von Münster", 1535. E. A., Bd. LXIII.)

Allen solchen ungesunden Extremen gegenüber tritt nun Luther mit Entschiedenheit für eine humane, vom Sinn christlicher Liebe getragene Verwendung der Güter seitens der Reicheren zu Gunsten der Armen ein. Seine Ansichten über das Armenwesen sind nicht nur echt evangelisch, sondern auch durchaus nüchtern, gesund, praktisch. Wohl könnte an einzelnen Stellen seine Forderung der Unterstützung der Armen für etwas extrem gehalten werden, da er oft davon redet, daß jeder in Noth sich Befindende gerechten Anspruch auf die Hülfe anderer habe. Im Sermon vom Wucher tadelt er u. a. das, daß viele, um Gottes Gebot zu umgehen, den Satz aufstellen, man sei nur dann schuldig, den Armen zu geben, wenn diese in höchster Noth seien, dabei könnten denn diese Hungers sterben, erfrieren und verderben. Ferner beklagt er es, daß man für Stiftungen, wie Kirchen, Altäre, Messen, Bilder rc. stets Geld genug habe, nicht aber für die Armen. „Ambrosius und Paulinus vor Zeiten schmelzten die Kelche und alles, was die Kirchen hatten, und gabens den Armen. Wende um das Blatt, so findest du, wie es jetzt gehet." Ganz besonders bedenklich könnte aber von nationalökonomischem Standpunkte aus seine Ansicht über das Heirathen erscheinen, welches nicht nur von jeder Beschränkung wegen Vermögensunzulänglichkeit befreit, sondern jedem gesunden Menschen in sehr frühem Lebensalter erlaubt sein soll. Er spricht hierüber in den Predigten über das eheliche Leben sehr ausführlich, wobei er die Vorzüge und Segnungen des ehelichen Lebens besonders den sittlichen Gefahren des Cölibats gegenüber begeistert hervorhebt. So heißt es z. B. in der Predigt vom Jahre 1522 (Erl. A., 2. Aufl., Bd. XVI, S. 539 ff.): „Am Ende haben wir vor uns eine große starke Einrede zu verantworten. ‚Ja', sagen sie, ‚es wäre gut, ehelich zu werden, wie will ich mich aber ernähren? Ich habe nichts, nimm ein Weib und iß davon' u. s. w. Das ist freilich das größte Hindernis, das allermeist die Ehen

hindert und zerreißt — — — aber was soll ich dazu sagen? Es ist Unglaube und Zweifel an Gottes Güte und Wahrheit — Sie wollen freien, wenn sie reiche, hübsche, fromme, freundliche Weiber haben mögen. — — Sie trauen Gott, so lang sie sein nicht bedürfen und Vorrath haben; wer aber christlich will ehelich sein, der muß sich nicht schämen, arm und verachtet zu sein. — Gott hat verheißen, sorget nicht, was ihr essen und trinken werdet ꝛc. — — — und zwar hat Gott genug beweiset, wie er für uns sorge, da er 1 Mos. 1, 1 ff. alle Dinge ehe schuf und bereitete, im Himmel und auf Erden, mit allen Thieren und Gewächsen, ehe er den Menschen schuf. Damit er anzeiget, wie er uns allzeit Futter und Decke genug übrig im Vorrath bestellet habe — — es ist nur zu thun, daß wir arbeiten und nich müßig gehen, ernähret und bekleidet sind wir gewiß. Aber der leidige Unglaube lässet es nicht zu. — — Darum zu beschließen: wer sich nicht findet geschickt zur Keuschheit, der thue beizeiten dazu, daß er etwas schaffe und zu arbeiten habe und wage es danach in Gottes Namen und greife zur Ehe. Ein Knabe auf's längste, wenn er 20, ein Mägdlein, wenn's 15 oder 18 Jahre alt ist. So sind sie noch gesund und geschickt und lassen Gott sorgen, wie sie mit ihren Kindern ernähret werden. Gott macht Kinder, der wird sie auch wohl ernähren."

Mag man aber an diesen Ansichten — welche nur im Zusammenhange mit Luthers religiösem Standpunkte, seinem kräftigen Glauben und Gottvertrauen richtig zu verstehen sind — noch so vieles auszusetzen haben, es läßt sich doch nicht leugnen, daß seine Grundsätze über die Armenpflege gesünder und praktischer waren als die sämtlichen, welche bis dahin üblich gewesen waren. Denn während bei der bisherigen, vorherrschend kirchlichen Praxis neben mancher Willkür und Härte eine oft sehr laxe und übertriebene weitherzige Armenpflege geherrscht hatte und namentlich der Bettel im weitesten Umfange privilegirt war — unter dem Vorgange der Bettelorden —, drang Luther auf gänzliche Abschaffung des Bettels, auf eine vernünftige und zweckmäßige Einrichtung und Organisirung der Wohlthätigkeit, auf gesetzlich geordnete Verwaltung des Armenwesens durch die bürgerlichen Behörden. Außer

vielen Aeußerungen in den bisher schon erwähnten Schriften kommt hier ganz besonders in Betracht die „Ordnung eines gemeinen Kastens; Rathschlag, wie die geistlichen Güter zu handeln sind; 1523". Diese Schrift, welche von Luther selbst eigentlich nur eine Vorrede enthält zu der von dem Kirchenvorstand des Städtchens Leißnick a. d. Mulde entworfenen Ordnung der Verwaltung der eingezogenen Kirchengüter, Armenversorgung und Bestreitung der Kosten für Kirche und Schule — galt im lutherischen Deutschland lange Zeit als Muster und bildet z. B. die Grundlage der württembergischen Kastenordnung vom Jahre 1536. Wir führen ihre hauptsächlichsten Grundsätze im Zusammenhange mit Stellen anderer Schriften auf. Schon 1519 sagt er: „Ich achte es billiger, daß in der Christenheit im Neuen Testamente keine Bettelei wäre denn unter der Judenschaft im Alten Testamente und halte, die geistliche und weltliche Obrigkeit sollten in ihrem Amte nicht unförmlich handeln, so sie alle Bettelsäcke abthäten." Es schade auch nichts, wenn die Armen nicht so gar reichlich versorgt werden, wie es jetzt oft geschehe, daß sie faullenzen können u. s. w. Sie brauchen nur „ziemlich" versorgt zu werden, daß sie leben können und arbeiten müssen. „Es fügt sich nicht, daß einer auf des andern Arbeit müßig gehe, reich sei und wohllebe" u. s. w. Nun fordert er vor allem, daß die Armenpflege Sache der bürgerlichen Gemeinde sei, aber mit den bisherigen kirchlichen Mitteln, Stiftungen u. dgl. betrieben werde. Der Bettel soll strengstens verboten sein. Wer nicht alt und schwach ist, soll arbeiten, fremde Bettler ausgewiesen werden. Arme Kinder sollen zur Arbeit, besonders zur Erlernung von Handwerken angehalten werden; redlichen und fleißigen Armen soll, wenn sie nicht im Stande sind, auf eigenen Füßen zu stehen, aus dem gemeinen Kasten ein Darlehen unverzinslich gegeben, nach Umständen auch die Rückzahlung erlassen werden. Wenn die Einnahmen des Kastens aus dem Ertrage der bisherigen geistlichen Güter nicht reichen, so werden Umlagen von den ansäßigen Bürgern erhoben. Auch freiwillige Beiträge der Zünfte und Bauern sind in Aussicht genommen. Es sind regelmäßige Versammlungen zu halten, die Vorsteher haben Rechnung abzulegen. Es soll stets ein Vorrath an Getreide vor-

handen sein für etwaige Nothfälle u. s. w. Die ehrsamen Bürger der Stadt Leißnick sind jedenfalls durch Luthers Schriften und Winke hinsichtlich des Armenwesens zu der Entwerfung ihrer Kastenordnung veranlaßt worden, die sie Luthern zur Begutachtung vorlegten, und so gebührt entschieden ihm das Verdienst der ersten Anbahnung einer besseren Armenpflege. Roscher sagt: „Luther ist ein bedeutsamer Wendepunkt zur Armenpolitik der höheren Wirtschaftsstufen."

5. Luthers Ansichten über Kapital und Zins.

Die zahlreichen Erörterungen, welche Luther dem Zinswesen in den verschiedensten Schriften gewidmet hat, sind uns fast unverständlich, wenn wir uns nicht die zu seiner Zeit hierüber herrschenden Anschauungen vergegenwärtigen. Es waren das noch ganz die Anschauungen des Mittelalters. Im kanonischen Rechte sowol als auch in weltlichen Gesetzgebungen war alles Zinsennehmen als Wucher verboten. Das kanonische Recht stützte sich hiebei auf Aussprüche der h. Schrift und der Kirchenväter und verfolgte ursprünglich gegenüber den entsetzlichen Misbräuchen, welche im römischen Reiche früher das Zins- und Wucherwesen erzeugt hatte, einen christlich-humanen Zweck, Schutz der Armen gegen Bedrückung der Reichen. Daß aber auch das weltliche Recht — in Deutschland wenigstens — das Zinsnehmen verwehrte, erklärt sich daraus, daß der Geldverkehr noch sehr wenig entwickelt war. Die Fälle, in welchen Darlehen gegeben und genommen wurden, beschränkten sich fast ausschließlich auf Nothstände, durch welche arme Leute gezwungen wurden, Geld zu entlehnen, um ihr Leben zu fristen, wobei also von einer productiven Verwendung des Geldes keine Rede war. Diese Nothstände sollten nicht zu Aussaugung der ohnedies Bedürftigen misbraucht werden, daher das Zinsenverbot. Handels- und Gewerbsunternehmungen, welche mit fremdem Capital arbeiteten, gab es so gut wie gar nicht. Allein die veränderten Geschäfts- und Verkehrsverhältnisse machten mehr und mehr auch Aenderungen im Geldumsatze und so auch in den Gelddarlehen nothwendig. Im Laufe des 15. und besonders zu Anfang des 16. Jahrhunderts nahm der Handel ganz neue Dimensionen an,

verlangte und beförderte Ansammlung von Capitalien und Unternehmungen mit fremden Capitalien. Die Fürsten und Reichsstädte begannen große Darlehen zu Kriegs- und Friedenszwecken aufzunehmen. Wie sollte man aber nun diese neue Praxis mit den bestehenden Rechtsordnungen, vor allem mit dem für unantastbar geltenden kanonischen Rechte in Einklang setzen? Die Päpste ließen sich herbei, verschiedene Indulgenzen zu ertheilen [1]), ja Martin V. hob sogar das kirchliche Zinsenverbot für Handelsgeschäfte auf und ebenso begannen die Kaiser und Fürsten einzelne Privilegien für Erhebung von Zinsen zu ertheilen. Außerdem aber brachte das wachsende Bedürfnis noch eine Neuerung auf, den sogenannten Rentenkauf oder Zinskauf. Dieser ist aber — nur in etwas anderer Form — dasselbe, was ein Darlehen gegen Zinsen, eine zinsbare Anlegung eines Capitals auf ein Grundstück, nur mit dem Unterschiede von der gegenwärtigen Form solcher Darlehen, daß der Gläubiger eigentlich als der rechtliche Besitzer des Grundstückes galt und einen bestimmten Ertrag eben dieses Grundstückes, meist in natura, häufig auch in Geld, zu beanspruchen hatte.

So waren also zwar im praktischen Leben Darlehensgeschäfte verschiedener Art üblich geworden, aber die öffentliche Meinung war dieser Art von Gelderwerb sehr ungünstig und brandmarkte alles Zinsennehmen als Wucher und auch Luther vertrat mit aller Energie und Heftigkeit seines Charakters diesen Standpunkt, obwol er, seiner gesunden praktischen Einsicht folgend, nicht überall die strengsten Consequenzen seines Principes zog und Ausnahmen gestattete.

Luther betrachtet ein Darlehen nur vom Standpunkte christlicher Liebe aus; wer so bedürftig ist, daß er Geld entlehnen muß, dem soll man es umsonst geben. Es waren aber noch zwei besondere Umstände, welche Luther zu so heftiger Polemik gegen das Zinsennehmen veranlaßten. Einmal theilte er die damals fast allgemein

---

[1]) Eck verteidigte sogar in Bologna öffentlich das Zinsnehmen. Er that dies im Solde der Fugger und im Auftrage der Kirche, da viele Geistliche, besonders die reichen Stifte und Capitel, bedeutende Geldgeschäfte trieben.

herrschende Meinung, daß die Wucherer, überhaupt die Leute, in deren Händen der Verkehr lag, an dem enormen Steigen aller Preise schuldig seien, wovon schon oben die Rede war, und fürs zweite ist zu beachten, daß in der That im Zinswesen große Misbräuche vorkamen und der freventlichste Wucher getrieben wurde. Wenn den Juden in einer besonderen päpstlichen Bulle vom Jahre 1491 erlaubt war, wöchentlich einen Heller vom Gulden zu nehmen, d. i. $21\frac{2}{3}\%$ auf's Jahr, so läßt sich denken, in welcher Weise diese Befugnis ausgebeutet wurde und wie oft das gesetzliche Maß überschritten wurde. Was speciell die Juden betrifft, so erscheint die ihnen zugestandene Zinshöhe nicht so unbegreiflich, wenn man bedenkt, wie sehr sie mit Abgaben belastet waren und daß sie täglich in Gefahr der Beraubung und Ausplünderung standen, und so mag auch im allgemeinen die Unsicherheit, welcher Handel und Verkehr stets ausgesetzt war, die hohen Zinsen mit verursacht haben; allein für den Schuldner waren dieselben gewiß in den meisten Fällen eine schwere Last. Die wichtigsten Schriften Luthers, in welchen er seine Ansichten über diese Fragen niedergelegt hat, sind die beiden Sermone vom Wucher (der große und der kleine) vom Jahre 1519 (E. A., 2. Aufl., Bd. XVI) und die Vermahnung „an die Pfarrherren, wider den Wucher zu predigen" vom Jahre 1540 (Bd. XXIII).

Im großen Sermone beginnt er: „Zum ersten ist zu wissen, daß zu unsern Zeiten — — der Geiz und Wucher nicht allein gewaltiglich in aller Welt eingerissen, sondern auch sich unterstanden hat, etliche Schanddeckel zu suchen, darunter er, für billig geachtet, seine Bosheit frei möchte treiben. Und ist darüber fast dahin gekommen, daß wir das heilige Evangelium für nichts achten. Derhalben es noth ist einem jeglichen Menschen, in dieser gefährlichen Zeit sich wol vorzusehen, und in den Händeln zeitlicher Güter mit rechtem Unterscheid wandeln, mit fleißigem Aufmerken des Evangelii Christi, unseres Herrn. Zum andern ist zu wissen, daß drei unterschiedliche Grade und Orden sind, wohl und verdienstlich zu handeln mit den zeitlichen Gütern." Der erste dieser Grade sei der, daß ein Christ — nach dem Worte Christi Matth. 5, 40: „So jemand mit dir rechten will und deinen Rock nehmen, dem laß auch den

Mantel“ — geduldig es leide, wenn ihm etwas an zeitlichem Gute genommen werde, ja bereit sei, sich noch mehr nehmen zu lassen; das sei nicht bloß, wie man etwa meinen könnte, ein guter Rath, den Vollkommenen heimgegeben, ob sie ihn wollen halten, sondern es sei ein ganz ernstlich und wörtlich zu nehmendes Gebot Christi; weil man aber das nicht wolle gelten lassen und mit allen möglichen Künsten Christi Lehre und Exempel umkehren, so komme es, daß „Hader, Gezänk, Richter, Notarien, Officiaten, Juristen und solches edlen Gesindes mehr so viele sind als der Fliegen im Sommer“. Wohl habe die Obrigkeit ihr Schwert, um die Bösen zu strafen und die Unterdrückten zu schützen, aber nach Christi Sinn sollte keiner selbst klagen, vielmehr sollen „die anderen in brüderlicher Treue nnd Sorgfältigkeit für einander ansagen der Obrigkeit dieser Unschuld und jener Unrecht“. Der Leidende selbst aber soll bitten und wehren, daß man seine Sache nicht räche. Das gäbe ein friedlich, rein und himmlisch Leben. Nun aber sei dieser erste Grad „ganz zunichte geworden vor den Nebeln und Wolken menschlicher Rechte, Sitten, Wähnen und Gewohnheiten“.

Der zweite Grad sei der, daß wir frei umsonst geben jedermann, der sein bedarf oder begehret. Sei dies schon im Alten Testamente geboten, wie viel mehr seien Christen verbunden, niemanden darben oder betteln zu lassen. Er ergeht sich bei diesem Punkte des weiteren über den Unfug des systematisch betriebenen Bettels seitens der geistlichen Orden, ferner darüber, daß „man nun St. Peter zu Rom zu seiner Kirche Bau in der ganzen Welt betteln gehen müsse“, daß das allein ein Almosen sein solle, was man der Kirche gebe und stifte an Klöstern, Altären, Bildern, silbernem und güldenem Gewand, Messen, Vigilien u. s. w. anstatt daß man nach dem Worte Christi „ich bin hungrig gewesen“ u. s. w. dem bedürftigen Nebenmenschen helfe.

Der dritte Grad sei der, daß man willig und gerne leihe ohne allen Aufsatz und Zinsen. Dieser Grad sei der niederste — die Grade christlicher Bruderliebe sind hier, was die sittlichen Anforderungen betrifft, in absteigender Linie aufgezählt — das sei überall im Alten und Neuen Testamente geboten und nicht bloß Freunden, sondern auch Fremden, ja Feinden gegenüber. Luk. 6, 35

heiße es: „Ihr sollt leihen und nichts davon gewarten.“ Leihen sei von Art und Natur nichts anderes, denn etwas für einen anderen darstrecken umsonst, mit Bedingen, dasselbe oder des Gleichmäßigen und nicht mehr über eine Weile wieder zu nehmen.“ Christus lehre das Leihen gerade wie das Lieben und Geben ohne jeglichen eigenen Nutzen, nur um wohlzuthun. Wer nur gegen „Auffatz“ leihe, der sei ein Wucherer. „Was ihr wollt, daß euch die Leute thun sollen, das thut ihr ihnen.“ „Liebe deinen Nächsten als dich selbst.“ Wenn jeder das bedächte, „so würde sich's alles selbst lehren und finden ohne Rechtsbücher, Gericht und Klage“. „Dieweil wir dieselben Gebote aus den Augen setzen, und allein den Handel und seinen Gewinnst oder Schaden ansehen, so müssen wir so unzählig viel Bücher, Rechte, Gericht, Hader, Blut und allen Jammer haben.“ Daß auch die Gelehrten, Priester, Geistlichen und Kirchen gegen Zinsen Geld ausleihen, sei keine Entschuldigung für Laien, wenn sie dasselbe thun; daß jene es thun, sei eben doppelt sündhaft.

Im „anderen Theile dieses Sermons“ geht Luther genauer auf den Zinskauf ein. Es sei in demselben „ein hübscher Schein und Gleißen, wie man ohne Sünde andere Leute beschweren und ohne Sorgen und Mühe reich werden möge“ — — „wiewol derselbige Zinskauf nun ist bestätiget als ein ziemlicher Kauf und zugelassener Handel, so ist er doch hässig und feindselig aus vielen Ursachen“.

Fügen wir hier eine Stelle aus der Schrift an den christlichen Adel ein: „Aber das größest Unglück deutscher Nation ist gewißlich der Zinskauf. — — Er ist nit viel über hundert Jahr gestanden und hat schon fast alle Fürsten, Stift, Städt, Adel und Erben in Armut, Jammer und Verderben gebracht. Sollt er noch hundert Jahr stehn, so wäre es nit möglich, daß Deutschland einen Pfennig behielte, wir müßten uns gewißlich unter einander fressen. Der Teufel hat ihn erdacht und der Papst wehe gethan mit seinem Bestätigen aller Welt.“

Das größte Unrecht sieht er darin, daß „in diesem Kauf allzeit des Käufers oder Zinsherrn Vortheil größer sei, denn des Verkäufers oder Zinsmanns“. Der Käufer habe nie seines Nächsten

Vortheil im Auge, sondern nur seinen eigenen, und dies sei das Verwerfliche am Zinskauf, sonderlich wenn der Käufer reicher und seinerseits „solches Kaufes nicht nothdürftig ist". Bei diesem Zinskauf wollte gewiß nie der Käufer gerne an des Verkäufers Statt sein wie bei anderen Käufen. Der Zinskauf, wenn er auch kein Wucher sei, habe doch die gleiche Wirkung wie der Wucher, nämlich die Verarmung vieler zu Gunsten weniger. Daß er nach geistlichem Rechte nicht dem Wucher gleichgestellt sei, mache ihn nicht besser, wie auch das im Spiel gewonnene Geld nicht durch Wucher erworben und doch Sündengeld sei. Der Zinskäufer handle immer unrecht, außer wenn ihn ein ganz besonderes Bedürfnis zum Zinskaufe treibe, denn er gehe nur auf seine Bereicherung aus, „daß immer ein Zins den anderen treibe wie das Wasser die Mühlräder". Am schärfsten geht er in der folgenden Ausführung der Sache auf den Grund: „Nun wollen wir sehen den Grund, durch welchen dieser zarte Handel wird gebilligt. Es ist ein Wörtlein, das heißt auf Latein I n t e r e s s e. Das edle, theure, zarte Wörtlein lautet auf deutsch soviel: wenn ich hundert Gulden habe, damit ich möchte im Handel durch meine Mühe und Sorge ein Jahr lang fünf, sechs oder mehr Gulden erwerben, die thue ich von mir zu einem andern auf ein fruchtbar Gut, daß nicht ich, sondern er mag damit handeln auf demselben, darum nehme ich von ihm fünf Gulden, die ich hätte mögen erwerben und also verkauft er mir die Zinse, fünf Gulden für hundert und ich bin Käufer und er Verkäufer. Hie spricht man nun: der Zinskauf sei billig, dieweil ich hätte vielleicht mehr mögen gewinnen, jährlich mit denselben Gulden, und das Interesse sei recht und genügsam."

Unstreitig liegt in diesen Gedanken eine klare Einsicht in das Wesen des Capitals und seiner productiven Verwendung; auch würde wohl heutzutage jedermann bei solcher Rechtfertigung des Zinsnehmens sich beruhigen: ist es denn nicht billig, daß der Käufer für die Ueberlassung des Capitals eine Entschädigung vom andern fordert? Aber Luther verwirft diesen Grund mit aller Entschiedenheit und zwar von dem e t h i s c h e n G r u n d s a t z e aus, daß jeder Mensch nur durch eigene A r b e i t und auf eigene Ge-

fahr Geld erwerben solle. Beides aber, Arbeit und Gefahr, sei bei dem Zinsnehmen allzu ungleich vertheilt, dem Zinskäufer, der still sitzen, krank sein, faullenzen könne, sei der Gelderwerb zu leicht gemacht, die Gefahr werde nur vom Verkäufer, vom Zinsmann, getragen. „Denn wer wollte nicht lieber hundert Gulden auf Zins leihen, denn damit handeln? Dieweil er im Handel möcht verlieren ein Jahr 20 Gulden mit der Summe dazu und im Kauf nicht mehr denn fünfe mag verlieren mit behaltener Summe dazu. Ueber das: im Handel müßte oft sein Geld still liegen, der Waar oder seines Leihens halber, das im Kauf (Zinskauf) ohn Unterlaß gehet und wirket. Was ist's denn Wunder, daß einer aller Welt Gut zu sich bringe, der da Bereitschaft der Waar und tägliche Sicherheit, weniger Gefahr mit Behut der Hauptsummen zuvor hat umsonst? Es müßte nicht klein zutragen die Zeit dem, der die Waar allzeit überkommen mag, gleichwie sie nicht wenig abträgt dem, der nicht kann der Waar los werden oder überkommen. Darum muß es gar ein ungleich Ding sein, Geld auf Zinsen und Geld im Handel und eines gegen dem andern nicht mag geachtet werden. Denn Geld auf Zinsen hat einen Grund der ohn' Unterlaß wächst u. s. w."

Luther bedenkt hiebei nur den einen Umstand nicht, daß der Kaufmann, Gewerbtreibende, Landwirt u. s. w. oft genöthigt ist, Capital aufzunehmen und daß, wer ihm Geld vorstreckt, ihn dadurch befähigt, sein Geschäft productiver zu betreiben, daß also sehr wohl der Nutzen auf Seiten des Zinsmannes größer sein kann als auf Seiten des Zinsherrn.

Entschieden verwirft er, daß, wie es unter den großen Kaufleuten geschehe, Zins nur mit Geld erkauft werde ohne daß dieses auf einen bestimmten Grund gelegt werde „denn dadurch geben sie der Natur und Art des Geldes, das doch nur sein Glück und Zufall ist." Es solle der Grund, das Haus, der Garten, die Wiese, der Teich, das Vieh u. s. w. ganz bestimmt bezeichnet sein und dann soll — und nur unter dieser Bedingung sei der Zinskauf kein Wucher — der Zinsherr in gleicher Weise die Gefahr mittragen, welche den Zinsmann treffen kann — gewiß ein sehr humaner und edler Grundsatz! „Der Zinsmann

mit seinem Gut ist unterworfen Gottes Gewalt, dem Sterben, Kranken, Wasser, Feuer, Hagel, Luft, Donner, Regen, Wölfe, Thiere und böser Menschen manigfaltige Beschädigung. Diese Gefahr allesamt sollen den Zinsherrn betreffen: denn auf solchem und nicht auf anderem Grunde stehen seine Zinsen". Das bewähre sich ja aus der Vernunft und dem Naturrecht, stets stehe die Gefahr des verkauften Dinges (hier Zins) bei dem Käufer (Zinsherr), der Verkäufer sei nie schuldig, dem Käufer seine Waare zu hüten. Nicht bloß bei dem Zinsmann sondern ebenso bei dem Zinsherrn stehe die Gefahr, welche die Arbeit des Zinsmannes hindern kann, „sofern sie ohne dessen Schuld und Versäumnis geschiehet, es sei durch die Elemente, Thiere, Menschen, Krankheiten oder wie es gemeint und kommen mag, darinnen der Zinsmann so groß Interesse hat als der Zinsherr. Also wo ihm nach gethanem Fleiße seine Arbeit nicht gelinget, soll er und mag sagen zu seinem Zinsherrn frei: dies Jahr bin ich dir nichts schuldig, denn ich habe dir meine Arbeit und Mühe, Zins zu bringen, auf dem und dem Gut verkauft, das ist mir nicht gerathen, der Schade ist dein und nicht mein; denn willst du auch ein Interesse mit haben zu gewinnen, mußt du auch ein Interesse mit haben zu verlieren, wie das fordert die Art eines jeglichen Kaufes. Und welche Zinsherrn das nicht leiden wollen, die sind so fromm als Räuber und Mörder und reißen aus dem Armen sein Gut und Nahrung. Wehe ihnen!"

Nicht minder stark spricht er sich in der Vermahnung „an die Pfarrherren, wider den Wucher zu predigen", über das Aussaugungssystem der Zinskäufer aus. Er behandelt hier eingehend die Geschichte des Wuchers in Griechenland, Rom, unter dem Volk Israel und sagt u. a., in Deutschland drohe, wenn nicht bald ein Nehemia komme, der dem Wucher steure, wie bei dem Volk Israel nach dem Exil, die Gefahr, daß alles Land der Wucherer leibeigen werde.

Besonders ist ihm bei seiner conservativen Natur und seiner Vorliebe für den Ackerbau das Misverhältnis zuwider, welches zwischen der behaglichen Ruhe eines Capitalisten und der Arbeit des Grundbesitzers, überhaupt des durch körperliche oder geistige

Arbeit sein Brod Verdienenden besteht. „Der Wucherer sitzt zu Leipzig, Augsburg, Frankfurt u. dgl. Städten und handelt mit Geldsummen, aber wir fühlen sie gleichwohl hie auf unserem Markt und in der Küchen, daß wir weder Pfennig noch Heller behalten.“ Besonders charakteristisch ist folgende Stelle: „Ich lasse mir sagen, daß man jetzt jährlich auf einem Leipziger Markt zehn Gulden, das ist 30 auf's Hundert nimmt — — in Naumburg nehme man 40 auf's Hundert — Pfui dich, wo zum Teufel will denn auch zuletzt das hinaus? Das heißen nicht Jahrzinse, auch nicht Mondzinse, sondern Wochenzinse, rechter jüdischer täglicher Wucher. Wer nun jetzt zu Leipzig hundert Floren hat, der nimmt jährlich 40, das heißt einen Bauer oder Bürger in einem Jahr gefressen. Hat er 10,000, so nimmt er jährlich 4000, das heißt einen reichen Grafen in einem Jahr gefressen. Hat er 100,000, wie es sein muß bei den großen Händlern, so nimmt er jährlich 40,000, das heißt einen großen reichen Fürsten in einem Jahr gefressen. Hat er 1,000,000, so nimmt er jährlich 400,000, das heißt einen großen König in einem Jahr gefressen, und leidet darüber keine Fahr, weder am Leib noch an Waar, arbeit't nichts, sitzt hinter dem Ofen und brät Aepfel.“

Doch kann Luther sowol in der Schrift „An die Pfarrherrn“ ꝛc. als auch schon im Sermon vom Wucher nicht umhin, den realen Verhältnissen Rechnung tragend ein billiges und mäßiges Zinsennehmen als erlaubt zuzugestehen — freilich nicht in dem Fall, wenn der Entlehnende des Geldes bedürftig ist; solchem soll man stets umsonst leihen — wohl aber in dem Fall, wenn beide Theile, Käufer und Verkäufer, Zinsherr und Zinsmann, ein Interesse daran haben und durch den Zinskauf, „des Kaufes Wechsel“ — jeder einen Vortheil erlangt. „Wenn nun das geschieht ohne Uebertretung des geistlichen Gesetzes, daß man auf's Hundert 4, 5, 6 Gulden giebt, läßt sich's tragen: Doch soll allzeit die Gottesfurcht sorgfältig sein, daß sie mehr fürchte, sie nehme zu viel denn zu wenig, daß der Geiz nicht neben der Sicherheit des ziemlichen Kaufes einreiße, je weniger auf's Hundert, je göttlicher und christlicher der Kauf ist.“ Wo man 4, 5 oder 6 Procent zu geben habe, das zu entscheiden sei nicht seine Sache, das über-

lasse er dem bürgerlichen Recht, von einem guten, reichen Grunde könne man wohl 6 Procent nehmen, aber jedenfalls sollte man nur von großen, wirklichen Summen und tapferen Gütern Zins erheben, nicht von Groschen und Pfennigen, welche ein Christ umsonst leihen oder schenken solle. Man sehe eben stets, daß es am Halten der Gebote Christi nach den 3 Graden fehle! Daß 7, 8, 9, 10 und noch mehr vom Hundert zu nehmen, unchristlich sei, sei klar: die Obrigkeit sollte das arme Volk vor dem heimlichen Aussaugen bewahren; der einzige Trost sei noch der, daß Gott als Richter der Armen darein greife und die Wucherer häufig eines jähen oder unnatürlichen Todes sterben lasse. Doch würde ihm die Wiedereinführung der Zehnten nach dem mosaischen Gesetze am besten gefallen, weil bei dieser Einrichtung der Zinsherr im gleichen Verhältnisse wie der Zinsmann an dem wechselnden Ertrage theilnimmt. „Summa, allem solchem Wucher und unrechten Zinsen ist kein besser Rath, denn daß man dem Gesetz und Exempel Mosis folgete und brächte alle Zinse wieder in die Ordnung, daß man den Zehenden oder darnach die Noth fordert, den Neunten oder Achten oder Sechsten nehme, verkaufe, stifte und gebe, so bliebe es alles fein gleich und stünde alles in Gottes Gnaden und Segen. Denn wo der Zehente ein Jahr wohl geriethe, so trüge er viel dem Zinsherrn, geriethe er übel, so trüge er wenig: und müßte also der Zinsherr die Gefahr und Glück ebenso wohl tragen als der Zinsmann und müßten beide Gott in die Hände sehen. — Nun aber der Zinskauf auf bestimmten, gewissen Summen steht, alle Jahr gleich zu reichen, es gerathe oder gerathe nicht, so muß wohl Land und Leute verderben. — — Man könnte kein besser Exempel und Gesetz nehmen denn Gottes Gesetz, damit er sein Volk versehen und regieret hat. Er ist ja wohl so weise, als Menschen Vernunft sein kann, und dürften uns nicht schämen, ob man der Juden Gesetze hierin hielte und folgete, weil es nützlich und gut ist."

In der Vermahnung an die Pfarrherren wie auch in vielen Aeußerungen in den Tischreden gibt er ebenfalls zu, daß ein solcher Zinskauf, bei welchem ein festes Unterpfand vorhanden und der Zinsfuß mäßig sei, erlaubt sein müsse, gesteht sogar, daß das kein



Wucher sei (allerdings mit einiger Inconsequenz). Man dürfe jetzt auch wohl 6 vom Hundert nehmen statt 5, denn die Güter seien gestiegen; aber schändlich sei das Unwesen der Wucherer, müsse doch der Kaiser in seinem eigenen Lande 12 vom Hundert geben!

Luther selbst ist also in dieser Frage ein deutliches Bild der in seinem Zeitalter vorhandenen Gährung: Die alte Zeit mit ihren Gesetzen und Gewohnheiten hat sich überlebt, es ist z. B. das Verbot des Zinsennehmens schlechterdings nicht mehr haltbar; auf der anderen Seite aber haben sich noch keine festen neuen Formen gebildet für Verkehr, Handel, Credit u. s. w. Die in solchen Gährungsperioden unvermeidlichen Misbräuche rufen nun den heftigen Widerspruch energischer sittlicher Charaktere wie eines Luther hervor, es fällt ihnen aber schwer, mit ihrem Urtheile gleich das Richtige zu treffen, sie schwanken zwischen alten, früher bewährten Einrichtungen und den unabweislichen Forderungen der Neuzeit. Daß aber Luthers Ansichten im großen und ganzen nicht nur auf edlen, humanen Grundsätzen, sondern auch auf sehr gesunden, praktischen Erwägungen beruhen — wie namentlich die Forderung, daß der Zinsherr die Gefahr, den Schaden nicht einseitig dem Zinsmann zuschiebe —, das wird gewiß nicht geleugnet werden können.

Zum Schlusse betrachten wir noch:

6. Luthers Ansichten über die nationalökonomische Aufgabe des Staates und den Staatshaushalt.

Bekanntlich hat durch die Reformation der Staat nach allen Seiten an Bedeutung gewonnen. Die Reformatoren, besonders Luther, haben die hohe Würde und die Machtbefugnis der weltlichen Obrigkeit als einer göttlichen Stiftung und den den einzelnen staatlichen Ordnungen schuldigen Gehorsam auf's entschiedenste verteidigt, vor allem den Anmaßungen der Hierarchie gegenüber, ebenso aber auch gegen den Radikalismus der Anabaptisten, Communisten und anderer schwärmerischer Parteien. Besonders schön und warm spricht Luther über die Würde der Obrigkeit in der Auslegung des 101. Psalms (Bd. XXXIX). Dieser Psalm sei „deren einer, so Gott lobt und danket für den weltlichen Stand" — —

dieser Psalm sei neben anderen stets in den Kirchen bei den geistlichen Herren gesungen worden, welche natürlich keine Ahnung davon gehabt hätten, daß sie mit solchem Gesang den Stand preisen, den sie täglich mit Füßen treten. „Aber Gott hat diesen Psalm und seinergleichen durch ihren Mund lassen singen, gleichwie er durch die Eselin mit Bileam redet, wiewohl es der thörichte Prophet nicht verstehen mocht.“ Daß die Obrigkeit nicht nur auf menschlichem sondern auf göttlichem Recht und göttlicher Ordnung begründet sei, führt er eingehend aus in der Schrift „Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei“, wo er auch die Grenzen der obrigkeitlichen Macht nachweist. Eine große Reihe von Aussprüchen über diesen Punkt enthalten die „Tischreden“. — Näher auf die Lehre vom Staate einzugehen, ist jedoch nicht Aufgabe der vorliegenden Arbeit. Es möge an der Hervorhebung dessen genügen, was die einzelnen Reformatoren über die Bedeutung und Aufgabe des Staates in nationalökonomischer Hinsicht lehren. Der Beruf der Obrigkeit ist nach Luther nicht bloß der Schutz der Unterthanen gegen Raub und Gewaltthat und die Erhaltung des Friedens, sondern auch die Sorge für das gesamte materielle wie geistige Wohl des Volkes. Die vorhandenen Misbräuche konnten ja ohne des Staates Hülfe nicht beseitigt werden, deshalb ruft Luther bei allen Reformen, die er fordert, Fürsten und Obrigkeiten an und weist ihnen vieles als Beruf und Pflicht zu, was früher der Kirche anvertraut gewesen war. So soll der Staat für eine gerechte Vertheilung der Güter besorgt sein, er soll die Arbeit fördern, dem Müßiggang und Bettel steuern und deshalb — wie wir schon oben unter Nr. 2 gesehen haben — die enorme Zahl der Klöster und Mönchsorden verringern, die Wallfahrten nach Rom einschränken u. a. Ueber die Pflicht des Staates, den Wucher durch vernünftige Wuchergesetze zu unterdrücken, findet sich in der Schrift „An die Pfarrherrn“ rc. eine Stelle, welche gerade so gut wie im Jahre 1540 unter dem Eindrucke der gegenwärtigen Zustände hätte geschrieben werden können. „Sie sagen, die Welt könne nicht ohne Wucher sein. Das ist gewißlich wahr. Denn so steif und stattlich wird kein Regiment in der Welt werden, ist auch nie gewesen, das allen Sünden könnte wehren — weltlich

Recht soll aber dennoch nicht frei Raum geben zu sündigen, sondern, auf's strengest es kann, wehren. Es wird doch Sünde genug geschehen ohne seinen Willen — also ist's mit dem Wucher auch: wehren kann man nicht so gar rein, daß kein Wucher sei, aber wenn es geschieht oder sehr wächst und überhand nimmt, daß er zuletzt auch frei eine Tugend sein will, da kann und muß man wohl steuern und wehren. Gleichwie auch Mord und Ehebruch geschehen, man verbiete wie man will, aber wenn es geschehen ist, oder mit Gewalt will einreißen, so zwingt die Noth, daß man muß steuern und wehren mit Gewalt."

Wie wenig aber Luther der Obrigkeit, besonders dem Landesherrn, eine willkürliche Handhabung ihrer Macht gestatten will, sieht man besonders an dem Ernst, mit welchem er dagegen eifert, daß die Fürsten die eingezogenen geistlichen Güter nach Gutdünken für Privatzwecke verwenden. In erster Linie, zeigt er, haben an diese Güter die Prediger, Schulmeister, Studirenden und die Armen ein Anrecht. Dies führt er besonders aus in der scharfen Schrift vom Jahre 1531: „Glosse auf das vermeintliche kaiserliche Edict nach dem Reichstag des 1530sten Jahres" (E. A., Bd. XXV), wo er übrigens von den Kirchengütern als von mit Sünden gewonnenen Gütern nicht viel Segen, auch bei besserer Verwendung, hofft. In den „Tischreden" stellt er (Bd. LXII) den Kurfürsten Johann Friedrich als ein Muster in weiser und gerechter Verwendung der eingezogenen Kirchengüter dar. Am ausführlichsten werden diese Fragen behandelt in der „Ordnung eines gemeinen Kastens, Rathschlag, wie die geistlichen Güter zu behandeln sind" (Bd. XXII). Die Obrigkeit und vor allen der Landesherr soll mit väterlicher Fürsorge sich der Unterthanen annehmen. Luther entwirft in verschiedenen Schriften ein liebliches Bild von der Fürsorge eines echten Landesvaters, klagt aber oft bitter darüber, daß diesem Ideale die wenigsten Fürsten seiner Zeit entsprechen. Er tadelt heftig ihren maßlosen Aufwand, das übermäßige Trinken und Spielen, die Versäumnis der Sorge für Kirche und Schule, für die Armen, Wittwen und Waisen, ferner ihre Verbindungen mit den großen Handelsgesellschaften, zu welchen sie ihre selbstverschuldeten Geldverlegenheiten führten und wodurch sie indirekt die Aus-

beutung der Unterthanen durch Wucher und Betrug fördern, endlich jede Art von Bedrückung, Härte und Ungerechtigkeit gegen die Unterthanen. Am schärfsten redet er hierüber in den aus Anlaß des Bauernkrieges entstandenen Schriften (Bd. XXIV der E. A.).

Als ein sehr wichtiges Moment im Staatshaushalte betrachtet Luther das Ansammeln von Vorräthen für Nothzeiten und theilt hierin vollkommen die überhaupt in seiner Zeit herrschenden Anschauungen. Es ist ja ganz natürlich, daß man in Zeiten einfacher Production und sehr geringer Entwicklung des Verkehrs, des Kornhandels u. dgl., in dem Aufspeichern von Vorräthen, namentlich von Getraide, das sicherste Schutzmittel gegen Hungersnoth erblickte. Die Reichsstädte leisteten in dieser Beziehung großes. Macchiavelli erzählt von den deutschen Reichsstädten, daß sie durch ihre großen Getreidevorräthe vor jeder Belagerung sicher seien. Besonders berühmt waren die Kornspeicher der Städte Nürnberg, Straßburg und Frankfurt, welche sogar mehr als hundertjähriges Getreide enthalten haben sollen. Diese Städte konnten durch solche Vorräthe allerdings ihre Einwohner, besonders das Proletariat, in Zeiten der Theuerung vor Hungersnoth schützen und der Ausbeutung der Armen durch die Kornwucherer vorbeugen. Besonders das letztere fällt für Luther sehr in's Gewicht und er verlangt von den einzelnen Landesherren dieselbe Fürsorge für ihre Unterthanen, wie sie von den Magistraten der Reichsstädte geübt würde, obwol er einsieht, daß in den Städten diese Forderung viel leichter zu erfüllen ist als in größeren Ländern und Staaten. Er lobt besonders das Verfahren Josephs in Aegypten. Gerade so wie er gethan, sollte in allen guten Jahren das für den Bedarf nicht durchaus Nothwendige aufgespeichert werden, 4/5 des Ertrages reichen meist aus zur täglichen Nothdurft „denn dies ist eine politische und nöthige Lehre, so allhier den Fürsten gegeben wird, welchen gebüret, daß sie für das Volk sorgen und Vorsehung thun — — und ist hiebei des Exempels des durchlauchtigsten Herrn Herzog Friedrich von Sachsen wohl zu gedenken, welcher nicht allein Scheunen und gemeine Kornhäuser sondern auch etliche Gruben im offenen Felde dazu gemacht und dieselben mit Getreide und die Keller mit Wein füllen lassen. Da er aber von Stau-

pitzen und den Räthen derohalben gestraft worden, hat er geantwortet: er thäte solches nicht um Geizes oder Gewinnstes willen, sondern von wegen der Faulheit beider, der Bürger und Bauern, die gar nicht gedächten auf künftige Theurung, sondern in den Tag hinein lebten von der Hand in den Mund. — — Und es ist warlich ein sehr kluger Rath gewesen, dazu dem Land nützlich und heilsam. Denn er hat mit seiner Vorsichtigkeit das verhütet, daß gleichwohl bei seinen Lebzeiten und die Zeit seiner Regierung keine geschwinde Theurung im Lande worden ist."

In der Auslegung der Bergpredigt (Bd. XLIII) sagt er: „Es müssen ja Herren und Fürsten Vorrath schaffen und haben für Land und Leute. Denn dazu hat Gott Gold und Silber geschaffen und ihnen Bergwerke gegeben. — — Denn eine Weltperson muß Geld, Korn und Vorrath haben für seine Land, Leut oder andere, die ihm zugehören." Nun kommt wieder das Beispiel Josephs, das sei gut, wenn man in Nothzeiten den Leuten helfen, fürstrecken und austheilen könne, das sei der rechte Gebrauch des zeitlichen Guts. „Was ein Fürst sammelt, das sammelt er nicht für sich, sondern als eine gemeine Person, ja ein gemeiner Vater des ganzen Landes." Um dem Betrug der Händler zu steuern, würde er nicht ungern eine förmliche Staatsversorgung eingeführt sehen, „daß man, wie in etlichen Städten Sitte und Gewohnheit ist, einen redlichen frommen Mann aufwürfe, dem ein Rath 200 oder 300 Gulden vorstreckte, auf daß er eine ganze Stadt mit Fleisch oder Brod versehe und der Rath ihm vergönnete, daß er allein in der Stadt schlachtete, damit solche stolze Gesellen gedemüthiget werden und nicht also stolzireten rc." (Bd. XXXVI). Daß in theueren Zeiten die Obrigkeit so einschreite und die Besitzer von Getreide zwinge, dasselbe zu verkaufen, und der Bereicherung der Einzelnen aus der allgemeinen Nothlage vorbeuge, fordert er mit aller Entschiedenheit in der Vermahnung „An die Pfarrherrn rc." In den Tischreden (Bd. LXI) lobt er ebenfalls seinen theueren Herzog Friedrich, Kurfürst zu Sachsen, der „habe eingesammelt mit Scheffeln und ausgegeben mit Löffeln", er sei genau und karg gewesen und hätte wohl Haus gehalten, während jetzt an den Höfen das Gegentheil geschehe. Er habe jährlich in seinem Lande

12000 Gulden verbaut, um seinen Unterthanen einen Verdienst zu verschaffen, neun Schlösser habe er gebaut und habe doch stets Geld genug gehabt, weil er selbst der „Schösser" gewesen und mit Amtleuten, Schössern, Verwaltern und Dienern die strengste Rechnung gehalten hätte. Seinem Land habe er einen großen Schatz und Vorrath hinterlassen. Und noch in anderer Beziehung ertheilt er diesem Fürsten ein wohlverdientes Lob: er war einer der wenigen, welche dem schändlichen Unfug nicht huldigten, durch welchen damals Fürsten und Städte in Geldverlegenheiten sich zu helfen suchten, nämlich dem Prägen geringwerthiger Münzen. Der alte Markgraf Joachim, Kurfürst zu Brandenburg, hat einmal zu Herzog Friedrich gesagt: „Wie möget ihr Fürsten zu Sachsen also schwere Münze schlagen? Wir haben allein in unserem Regiment bei die drei Tonnen Goldes davon gewonnen." Sehet, das ist etwa in 40 Jahren geschehen. Das Land stund ihm offen, er konnte die gute Münze hinausbringen und im Tiegel verschmelzen und märkische Groschen daraus schlagen lassen und brachte dieselbige seine Münze wieder in's Kurfürstentum. Das sei aber ebenso schlecht und verwerflich als auch sehr unweise gehandelt und schade dem Staatsvermögen. Es mag hier an das im Eingange des 3. Abschnittes Bemerkte erinnert werden, wonach Luther die Bedeutung des Geldes im Verkehre sehr wohl zu würdigen wußte.

Wir schließen hiemit die Darstellung der nationalökonomischen Ansichten des großen Reformators. Daß dieselben die Spuren seiner Zeit an sich tragen und in manchen Beziehungen einseitig sind und bei consequenter Durchführung in den Verkehrs- und Besitzverhältnissen zu großen Unzuträglichkeiten führen würden, konnten wir uns nicht verhehlen. Seine Urtheile über den Handel z. B. sind vielfach ungerecht, seiner Vorliebe für den Ackerbau gestattet er zu viel Einfluß auf die Beurtheilung anderer Berufszweige, seine extremen Ansichten über die Unrechtmäßigkeit des Zinsnehmens muß er selbst angesichts der factischen Verhältnisse und Forderungen des socialen Lebens modificiren rc. Doch bewahrt er sich immer ein selbständiges Urtheil, folgt nie blindlings den herrschenden Anschauungen und erscheint als ein Mann von ungemein klarem

Blicke und nüchternem, praktischen Verständnisse, der, wie sein neuester Biograph Köstlin sagt, auch in dieses Gebiet, die socialen Fragen, nicht ohne innere Berechtigung eingetreten ist. Denken wir nur an seine richtige Erkenntnis des Werthes und der Bedeutung der materiellen Lebensgüter und der menschlichen Arbeit, an seine gesunden Grundsätze über das Armenwesen, an seine klaren Einblicke in die ökonomische Lage des Bauernstandes, in die Schattenseiten und Mängel des Schuldwesens u. a. Seine eigentliche Größe bekundet aber Luther auch auf diesem Gebiete wie auf dem der kirchlichen Reform dadurch, daß er alle diese Fragen vom Standpunkte eines von aufrichtiger warmer Religiosität getragenen und durch sie bestimmten Gewissens betrachtet. „Wir sollen Gott fürchten und lieben" — dieser Grundsatz durchdringt alle Ansichten und Forderungen. Freilich treibt ihn derselbe manchmal zu Extremen und Idealen hin, deren Realisirung im praktischen Leben stets auf Hindernisse stößt, weil nur so edle Naturen wie Luther die hiefür nöthige Kraft der Selbstverleugnung besitzen. Aber dies benimmt diesem Standpunkte nichts von seiner Größe, so wenig als überhaupt die unvollkommene Erfüllung des Sittengesetzes des Evangeliums infolge der allgemeinen Sündhaftigkeit die Wahrheit und Berechtigung desselben in Frage zu stellen vermag. Von welch unberechenbarem Einflusse muß ferner die energische Bethätigung der reinen sittlich-religiösen Grundsätze durch Luthers persönliches Beispiel gewesen sein, wie vielen haben schon seine Schriften das Gewissen geschärft und wie segensreich könnten diese heute noch wirken, wenn sie nur mehr gekannt wären!

3.

Ueber die kalendarische Bedeutung des Jobeljahres.

Von

Dr. Klostermann.

Im letzten Sommer suchte ich bei einer Vorlesung über alttestamentliche Chronologie nach Anhaltepunkten für eine Beantwortung der Frage, wie der altisraelitische Kalender eingeschaltet habe, um das nach Monden berechnete Kirchenjahr immer wieder in die von der landwirtschaftlichen Beziehung der großen Feste erforderte Uebereinstimmung mit dem tropischen Jahre zu bringen. Ich hoffte dieselben von einer richtigen Einsicht in die ursprüngliche Bedeutung des Jobeljahrinstituts aus zu gewinnen, da ähnlich wie die Sabbathfeier und die Neumondfeste sich als Reflexe der göttlichen Himmelsordnung und Zeittheilung darstellen, die Begehung eines bestimmten cyklisch wiederkehrenden Jahres durch eine allgemeine Wiederherstellung der ursprünglich jedem Israeliten eigenen Freiheit und Vermögendheit, der ursprünglichen Geschlechterverbände und Grundbesitzordnung nur motiviert erschien durch die Vorstellung einer in demselben Zeitraum geschehenden Wiederherstellung der ursprünglichen Ordnung des Himmels als des Regulators der Zeiten. Mit diesem Vorurtheil und mit der Absicht, es gerechtfertigt oder widerlegt zu sehen, trat ich in die Untersuchung der betreffenden Schriftstellen ein, gänzlich unbekümmert um die Versuche, welche im vorigen und in diesem Jahrhundert in der Absicht angestellt worden waren, dieses Institut gegen den Vorwurf der Unvernünftigkeit zu verteidigen. Ich hatte ein anderes Interesse, als das des Apologeten, und was ich über jene früheren Versuche gelesen hatte, ließ mir dieselben so künstlich und willkürlich erscheinen, daß ich von dort keine Förderung erwarten zu dürfen glaubte und meine Untersuchung zu Ende führte, ehe ich von ihnen aus den Quellen Kenntnis zu gewinnen suchte. Wenn ich deshalb im Folgenden zunächst von meiner eigenen Forschung

Bericht erstatte und dann erst deren Resultate mit den früheren Aufstellungen vergleiche, welche der gegenwärtig herrschenden Ansicht gegenüber als veraltet erscheinen, so entspricht dieses genau dem wirklichen Gange meiner Untersuchung und wird deshalb die Uebereinstimmung meiner Resultate mit denen früherer Forscher als ein doppeltes Zeugnis gelten dürfen. Denn wenn zwei von ganz verschiedenen Gesichtspunkten aus unternommene Forschungen, ohne von einander zu wissen und unabsichtlich dasselbe entdecken, so ist es von vornherein das Unwahrscheinlichere, daß sie schließlich in Irrtum zusammentreffen.

Daß die Israeliten in ihrem Kirchenjahrkalender auf den anderen Kalender des Sonnenjahres Rücksicht genommen und die Differenz zwischen beiden nicht außeracht gelassen haben, dafür zeugt die Auszeichnung des 7. Monates, dessen Anfangstag mit Trompetenschall bekannt gemacht wurde, dessen Vollmondsfeier als Laubhüttenfest das landwirtschaftliche Jahr schloß (Lev. 23, 24. 34 ff.), dessen zehnter Tag der Tilgung aller derjenigen Störungen gewidmet war, welche das in dem Stiftszelte und seinem Dienste ausgedrückte Gemeinschaftsverhältnis zwischen Jahve und Israel durch die natürliche Sündhaftigkeit des Volkes im Laufe des Jahres erfahren hatte (Lev. 16, 33 ff.), und der deshalb durch ein allgemeines Fasten ausgezeichnet wurde (23, 27 ff.). Es ist naturgemäß, daß eine solche restitutio in integrum hinsichtlich des Verhältnisses der Gemeinde zu Jahve und eine solche Selbstreinigung der Israeliten, da sie nur einmal im Jahre geschieht, auf den Tag fällt, welcher das Ende des betreffenden Zeitraumes bildet. Und da nun im Jahre 1 der Einführung dieser Ordnung diese Feier nicht auf den letzten des 12. Monates oder auf den letzten des 6ten verlegt ist, sonst aber für die Wahl des 10ten im 7. Monate sich weder ein Grund absehen ließ, noch auch angegeben wird, weil er sich von selbst verstand, so liegt der Verordnung offenbar eine ältere Rechnung nach Sonnenjahren zu Grunde, für welche der letzte Tag des Jahres der letzte des 6. Monates war. War im Jahre 0 (oder — 1) der 1/7 der Neujahrstag, so ging das hier begonnene Jahr im Jahre 1 dieses Kalenders nicht am letzten des 6. Monates, sondern am 10/7 zu Ende. Am 11/7

begann das neue Sonnenjahr mit einem neuen Gewissen der Gemeinde in Beziehung auf Gott, wie es durch die Feier des 10/7 hergestellt worden war. Diese muß also ein alter heiliger Brauch gewesen sein, daß der Gesetzgeber bei Einführung dieser neuen Ordnung durch Hinzufügung von 10 Tagen zu dem Mondjahre neuen Stiles dafür sorgte, daß die Feier auf dem alten Tage des Sonnenjahres haften blieb. Daß dieses auch weiterhin geschah, konnte nur durch Schaltung in einem größeren Cyklus erreicht werden. Was aber die zunächst bloß als wahrscheinlich erschlossene ursprüngliche Bedeutung des 10/7 als Jahresschlußtages anlangt, so wird sie ausdrücklich bestätigt durch Lev. 25, 9. 10, sofern hier die feierliche Ankündigung des am folgenden Tage, oder nach neuer Rechnung am Abend desselben Tages beginnenden 50. Jahres auf den 10/7 verlegt wird. Da dieser Tag als ein nur alle 50 Jahre wiederkehrender besonders vor den übrigen 10ten Tagen des 7. Monates ausgezeichnet wird, so darf man annehmen, daß mit ihm der Tag wieder erreicht wurde, mit welchem das Jahr 0 der alten Rechnung im Jahre 1 der neuen am 10/7 geschlossen war, und es kommt nur darauf an, den Cyklus zu bestimmen und die ihn constituierenden Einheiten zu erkennen. Das Ende desselben ist vorbehalten für die weitgreifendsten und einschneidendsten Rechtsgeschäfte, mit ihm sollen alle Contrakte und Käufe, durch welche Person und Besitz des Israeliten seiner freien Verfügung entzogen, mithin der ursprüngliche Verband und Besitzstand der Geschlechter verändert worden ist, in der Art ihre Erledigung finden, daß die ursprüngliche Ordnung in Uebereinstimmung der Parteien von selbst wieder in Kraft tritt. Nun ist es an sich das Natürlichste, und manigfache Spuren beweisen es auch für das Volk Israel, daß man die Dauer der Contrakte nach Monden, ihre Anfangs- und Endtermine nach Neumond und Vollmond bestimmte; insbesondere mußte dieses natürlich sein beim Sclavenkauf auf Zeit, welcher ja in alle Theile des Jahres fallen konnte, und auch bei dem über mehrere Jahre sich erstreckenden Verkaufe von Aeckern konnten die Anfangstermine des Nutzungsrechtes nicht füglich genauer bestimmt werden, als nach Neumonden und Vollmonden. Dann war es aber Bedürfnis, die Monate durchzuzählen unange-

sehen, wie sich die Jahresgrenzen dazu verhielten, wie es auch die Aegypter mit ihren Dekaden thaten, und neben der Jahresrechnung eine solche der Mondphasen hergehen zu lassen. Hiebei mußte sich bald bemerklich machen, wie im Laufe der Zeit die Mondphasen sich von den Jahrestagen entfernen, auf welche sie zuerst getroffen sind, und daß sie, was schon die Aegypter erkannten (siehe Ideler, Handbuch I, 182) erst im Verlaufe von 309 synodischen Monaten wieder auf dieselben Jahrestage fallen, oder auch in einem Vielfachen dieser Zahl. In unserem Gesetze haben wir allem Anscheine nach eine Gleichung zwischen 51½ Mondjahren und 50 Sonnenjahren. Denn wie diese nach der populären Weise zu 365 Tagen gerechnet 18250 Tage ergeben, so die 51½ Mondjahre zu 354 Tagen und 8⅓ Stunden gerechnet 18249⅓. Nehmen wir nun an, daß im Jahre 0 der Neumond mit dem 1. Tischri als dem Anfangstage des Sonnenjahres zusammenfiel, so sind am letzten des 6. Monates im Jahre 49 der neuen Rechnung 49 Jahre verlaufen, d. i. 17885 Tage, dazu kommen die 10 Tage des Tischri, an deren letztem das 50. Jahr eingeleitet wurde und dieses selbst mit 365 Tagen, zusammen vom 1. Tischri des Jahres 0 = 18260. Rechnen wir von eben diesem Datum 618 synodische Monate zu 29½ Tagen, so erhalten wir die Summe von 18231 Tagen. Der 620. Neumond, der 29½ Tag später zu erwarten ist, fällt also gerade auf den 18261. Tag, d. i. auf den 1. Tischri alter Rechnung. Der Gedanke nun einen größeren Cyklus der Zeitmessung nach der periodischen Wiederkehr desjenigen Zeitpunktes zu bilden, an welchem die beiden auseinandergegangenen großen Himmelsuhren wieder zusammengehen, ist ein so naheliegender und natürlicher, daß wir denselben nicht für specifisch-israelitisch ansehen, sondern mit der 25jährigen Periode der Aegypter auf eine allgemeiner verbreitete Sitte zurückführen dürfen; vielleicht hängt aber die Verschmähung dieser kürzeren, 309 synodische Monate umfassenden und die Wahl der doppelt so großen Periode schon mit dem israelitischen Interesse zusammen, dieselbe mit der anderweitigen Rechnung nach Siebenheiten in Beziehung bringen zu können. Auch das ist natürlich und eine weiter verbreitete Sitte, daß man die Vollendung solcher Cyklen durch besondere Feiern beging. Aber

specifisch israelitisch ist es, daß die regelmäßig wiederkehrende Restitution der Himmelsordnung aus der im Laufe der Zeit erwachsenen Ungleichheit zum Motive eines sittlichen Verhaltens gemacht wird, daß jene göttliche Verhaltungsweise vom Volke Gottes erwiedert wird, indem es die im Laufe der Zeit erwachsene Ungleichheit der socialen Stellung und des Besitzes in die ursprüngliche Gleichheit wieder aufhebt, kurz daß jene Himmelsordnung als ein göttlich vorbildliches Verhalten ihren Reflex in der Ordnung des menschlichen Gemeinlebens findet. Liegt doch auch dem Sabbathgesetze der Gedanke zu Grunde, daß alle sociale Ungleichheit eine der Wiederaufhebung entgegengehende Abweichung von der ursprünglichen, idealen Ordnung sei. Demnach hätte der Jobelcyklus in sich selbst Verstand und Sinn und auch Analogie genug, um gegen den Verdacht (z. B. bei Wellhausen, Gesch. Isr. I, 122 ff.) geschützt zu sein, daß er erst aus den 7 Sabbathperioden herausgerechnet und als eine bloße Uebertragung der Zahl der Wochen und der Tage zwischen Ostern und Pfingsten auf Jahrsiebente und Jahre anzusehen sei. Allerdings aber mußte nun diese aus der Concurrenz des Rechtsterminkalenders, der nach Monden zählte, mit dem Sonnenjahrkalender erwachsene Institution damals, als man die wahrscheinlich zuerst dem freien Belieben der einzelnen Geschlechter und Gemeinden überlassene Freilassung des Ackers im je 7. Jahre zu einer für alle verbindlichen und gleichzeitig zu erfüllenden Ordnung erhob, nothwendig zu diesen Sabbathperioden in Beziehung setzen und zu dem Behufe sie leicht umbiegen. Die Rechtswirkung, welche die Feier des 50. Jahres haben sollte, forderte von selbst dazu auf. Denn in welchem Jahre konnten die auf den Haus- und Besitzstand so eingreifend wirkenden Rechtsgeschäfte der Entlassung der Sklaven und der Herausgabe gekaufter Aecker besser erledigt werden, als in dem das 7. Sabbathjahr beginnenden Herbste, wo man weder die Aecker bestellte, noch der zur Saat und Ernte erforderlichen Sclaven bedürftig war? Es galt also dieses 7. Sabbathjahr und das altheilige 50. Jahr zu vereinerleien, und eben dieses ließ sich unmerklich bewirken. Denn da das Sabbathjahr, das durch Unterlassung von Saat und Ernte gekennzeichnet werden sollte, naturgemäß von Herbst zu Herbst lief, so war bei Ein-

führung des neuen den Jahresanfang um 6 Monate hinausschiebenden Kalenders der 11. Tischri des Jahres 1 für die Erinnerung an das alte Jahr der Anfang des 2. Jahres, der des Sabbathjahres 7, mithin gleich dem Anfang des 8. und der des Sabbathjahres 49 gleich dem Anfange des 50. Jahres. Es konnte also bei Promulgation des entsprechenden Gesetzes dieser Ausdruck des 50. Jahres ohne die Gefahr des Misverstandes herübergenommen werden, um die beibehaltene Sache zu bezeichnen, auch wenn die Rechnung nachher eine andere wurde.

Es fragt sich, ob eine genauere Betrachtung des Wortlautes des Gesetzes die aus seinem allgemeinen Inhalte entwickelte Anschauung bestätige. Dabei werde ich von jeder Deutung des Wortes יוֹבֵל, weil es strittig ist, zunächst absehen; aus den mancherlei Verbindungen, in denen es erscheint, werden sich die Grenzen festsetzen lassen, innerhalb deren sein Begriff gesucht werden muß. Dasselbe gehört dem ersten Anscheine nach dem von mir „Heiligkeitsgesetz“ genannten charakteristischen Ganzen von Geboten an, welches, aber erst überarbeitet, in unseren Pentateuch aufgenommen ist. Auch in Lev. 25, 8ff. ist es deshalb fraglich, wie weit der Text von dort entstamme. Sicher stammen V. 14—22 aus dem Heiligkeitsgesetze. Dieses setzt voraus, daß vorher vom Jobeljahre die Rede gewesen sei und zwar in dem Sinne, daß da jeder wieder zu seinem Besitze komme. Dieses finden wir V. 13, aber durch das הַזֹּאת ist dieser allgemeine für das Folgende als Voraussetzung passende Satz zum Schlusse des Vorangehenden gemacht, wo diese Einrichtung erst als etwas neues beschrieben zu sein scheint. Und wenn man die 3 Sätze ansieht, V. 11. 12. 13, in denen jedesmal der Begriff Jobeljahr an die Spitze gestellt und dann ein kategorisches Gebot für das Verhalten in demselben daran geknüpft wird, so scheint hier eine Mehrzahl von Entscheidungen casuistischer Fragen betreffs dieses Punktes an dasjenige Gesetz der Erläuterung wegen angehängt, welches das Jobeljahr erst gründet und definiert. Dieses ist also die eigentliche sedes legis. Inwiefern hier aber Elemente des Heiligkeitsgesetzes vorliegen, wird durch die Wahrnehmung unsicher, daß in V. 14—22 nur vom Sabbathjahre, also auch von Jobel in einem generelleren Sinne

die Rede zu sein scheint, als der diesem Worte vorher beigelegt worden ist. Denn wenn bei Kauf und Verkauf von Aeckern bloß die Zahl der Erntejahre bei der Zahlung in Betracht genommen werden soll und es als Betrug gekennzeichnet ist, das ernteloſe Jahr mitzurechnen, so leidet dieses ja auf jede gemeine Sabbathperiode Anwendung, wie denn auch in V. 20 nur um die Nahrung im je 7. Jahre gesorgt und getröstet wird. Von hier aus ist in V. 15 es gleichbedeutend, ob man sagt: vom Verfluß des Jobel an sollen die zu bezahlenden Jahre gezählt werden, oder: die (zwischen zwei Sabbathjahren mitteninneliegenden) wirklichen Erntejahre sollen in Rechnung kommen; und nun verstehen wir, weshalb in V. 13 das 50. Jahr als ein besonderes Exemplar aus dem Genus der Jobeljahre, d. i. der Sabbathjahre durch den Zusatz הַזֹּאת hervorgehoben wird. Schon früh verkannte man dieses und faßte, durch V. 8—11 veranlaßt, Jobel in den folgenden Gesetzen als den specifischen Namen des sogenannten 50. Jahres, wie man das namentlich an V. 21 sehen kann. Hier stand ursprünglich nach der ältesten Lesart der LXX: עַד עֶשֶׂת הַיֹּבֵל; d. i. bis zum 6. Jahre des Jobel (nach V. 15 = nach dem Jobel), wie der Freitag der 6. des Sabbaths ist. Darauf war die richtige Fortsetzung: „und im Jobel soll es frei werden“, nämlich das nicht zurückgekaufte Stück Land, nachdem es bis zum 6. des Jobel inclusive in der Hand des Käufers geblieben ist. Hier liegen offenbar zwischen 2 Jobeljahren 6 Erntejahre. Weil man aber den Begriff Jobel auf den des 50. Jahres verengert hatte, so sah man statt שִׁשְׁתֵּי dieses ungewöhnlichen Ausdruckes den gewöhnlichen שְׁנֹתֵי, der in unserem hebräischen Texte steht. Brauchte aber das Heiligkeitsgesetz den Namen Jobel auch für das gemeine Sabbathjahr, und machte es das letztere schon zur Grenze für das Kaufs- und Verkaufsrecht bei aus Noth hervorgegangnen Verkäufen von Grundbesitz und Personen unter den Israeliten, so blieb als besondere Auszeichnung für das je 7. Sabbath- oder das 50. Jahr höchstens das übrig, daß es der allgemeingültige Termin war, an welchem generell und officiell der Personenbestand der einzelnen Stämme, zum Behufe der Feststellung der aus dem Indigenat erwachsenden Rechte, und die Vertheilung des Grundbesitzes revidiert und nach Maßgabe der zur Prüfung

vorgelegten Besitzurkunden und Rechtstitel neu festgestellt, also der einzelne Hausvater dem Stamm und der für ihn ausgemachte Besitz seinem Namen zugeschrieben wurde (vergl. Num. 36, 4). Dann konnte aber im Heiligkeitsgesetze das Gebot über das 50. Jahr nicht so wie jetzt, den Geboten V. 14 ff. vorangehen, so daß der Schein entsteht, als ob unter Jobel immer nur jenes 50. Jahr gemeint sei; während die Verknüpfung von V. 8 ff. mit 25, 1 ff. als eine natürliche erscheint. Es ist demnach nur eben möglich, daß wir hier in Ueberarbeitung auch solches vor uns haben, was ursprünglich, aber anders eingefaßt, im Heiligkeitsgesetze gestanden hat.

Das Zählen der Tage oder Jahre, welches wie Lev. 23, 15. 16, so auch hier V. 8 anbefohlen wird, hat den Zweck, die Aufmerksamkeit auf den künftigen Termin zu richten, daß er nicht verfehlt werde, es hört auf, sobald der Morgen des Tages, der Anfangstag des Jahres erreicht und an demselben die zu gewinnende Zahl als Name des Tages oder Jahres ausgesprochen ist, und dieses gilt als Proclamation, daß an diesem Tage, in diesem Jahre das Werk angegriffen werden soll, welches der Gesetzgeber befohlen hat. Um der einschneidenden Bedeutung willen, welche das Sabbathjahr hat, verhütet es das Rechnen mit größeren Summen, wenn man statt der einzelnen Tage die Sabbathe d. i. die von zwei Sabbathen eingeschlossenen Tage, oder die von 2 Sabbathjahren eingeschlossenen Jahre als Einer zählt. Daher heißt es, wie 23, 15: 7 volle Sabbathe d. i. Tagwochen, so hier: 7 Sabbathe von Jahren, d. i. 7 Jahrwochen. Der folgende Satz „7 Jahre 7 mal" ist ein exegetische Glosse zum Ausdruck des Gesetzes, welches seinerseits, um eine solche Auffassung auszuschließen, die etwa nach V. 15. 16 oder V. 27—29 die Sabbathjahre selbst oder eins derselben überginge, oder etwa das, nach welchem die Zählung beginnt, mitrechnen wollte, die Gesamtsumme, die zu erreichen ist, als 49 Jahre angibt. Für die von dem Augenblicke an, wo man gesagt hat „7. Sabbath" oder „49. Jahr" beginnende Zeit gilt der israelitischen Gemeinde der Befehl V. 9. Nachdem sie das 49. Jahr erreicht hat, bedarf es keiner weiteren Zählung der Jahre mehr, sie hat nur noch 6 Neumonde und danach noch bis zum 10. Tage

zu zählen, dem auch sonst als alter Jahresschluß durch besondere Feier ausgezeichneten Tage, der deshalb nicht mit Hupfeld (De anni sabb. et job. ratione p. 20) durch Correctur in den ersten Tag verwandelt werden darf, um im ganzen Lande die die ganze Gemeinde zu gemeinsamem, außerordentlichem Thun auffordernde Lärmtrompete ergehen zu lassen. Auch in diesem 9. Verse ist „am Versöhntage sollt ihr die Trompete ergehen lassen" eine späteren Sprachgebrauch verrathende exegetische Glosse zu dem ursprünglichen Gesetzesausdruck, gleichwie in 23, 27 יוֹם הַכִּפֻּרִים הוּא zwischen den zusammengehörigen Satzelementen: „am 10. dieses 7. Monates soll Euch מִקְרָא־קֹדֶשׁ sein" als Uebersetzung in die spätere Sprache zwischen eingeschoben ist, wie aus Num. 29, 7 und der Unterbrechung der Construction, welche wie hier כְּיוֹם erfordert hätte, hervorgeht. Im ursprünglichen Texte schloß sich V. 10 וקדשתם unmittelbar an והעברת וגו׳ mit sinnvoller Unterscheidung der 2. Person Singularis als derjenigen, welche den Befehl ertheilt, und der 2. des Pluralis als derjenigen, welche den Befehlenden nunmehr in sich schließend diesem Befehle nachkommen. Sie kommen ihm nach, indem sie nach dem Ertönen der Trompete die gewohnte Weise unterbrechend das nun beginnende Jahr als das 50ste besonders auszeichnen. Durch die Glosse, welche unter dem Eindrucke des folgenden Plurals auch schon den Parallelausdruck zu והעברת pluralisch bildet, ist jener Wechsel des Numerus um seinen Sinn gekommen. Hier ist nun offenbar das 50. Jahr ein solches, welches mit dem Abend des 10ten oder mit dem 11ten des 7. Monates beginnt. Was hätte es für Verstand, das neue Jahr $5\frac{2}{3}$ Monate vor seinem wirklichen Anfange einzuweihen? Und wie wird diese Weihe, dieser Beginn, diese Feier des 50. Jahres vonseiten aller Israeliten anders vollzogen gedacht, als durch das unmittelbar folgende sofortige Rechtswirkung einschließende קרא דרור? Denn קדש ist das allgemeine „feierlich auszeichnen" und קרא דרור ist das konkrete Thun, durch das es geschieht. Nun befinden wir uns aber erst hinter der Mitte des 49. Jahres der neuen Rechnung, eben da wo das 7. Sabbathjahr als solches durch Unterlassen der Aussaat seine charakteristische Auszeichnung empfing, und doch setzt das Gebot es als natürlich voraus, daß man verstehe, sowol wie es den 11/7 49 als Anfangstag des 50. Jahres bezeichne, als auch

wie sich das dafür geforderte besondere Verhalten mit demjenigen vertrage, welches der Herbst des je 7. Jahres ohnehin verlangt. Dieses ist nur möglich, wenn erstens den Zuhörern längst das 50. Jahr als im Herbste beginnendes Schlußjahr einer Periode bekannt und von ihnen durch besondere Feier, insbesondere Freilassungen ausgezeichnet war, so daß mit dem Namen des 50. Jahres etwa wie mit dem der *πεντηκοστή* sich sofort der Gedanke an die Bewegung verknüpfte, welche die Wiederkehr desselben in dem socialen Leben hervorbrachte, wenn zweitens diese Umgestaltungen des socialen Lebens im ganzen und großen auf derselben Linie lagen, wie die jetzt auch dem je 7. Jahre verliehenen, so daß in und mit der Begehung des „50. Jahres“ in der vom Gesetze sanktionirten Weise zugleich die Pflichten des je 7. Jahres ihre genügende Erfüllung finden konnten, wenn endlich drittens dieses Gesetz, in welchem der Kalenderanfang vom Herbste auf den Frühling, um ein halbes Jahr verschoben ist, dicht nach Vollendung einer 50jährigen Periode derart ins Leben trat, daß der 1. Monat dieses Gesetzes der 7. des Jahres 1 einer folgenden 50jährigen Periode alten Stiles war. Dann war in der That der 11/7 49 der Neujahrstag des 50sten, den man auch früher gefeiert und zugleich der Anfang des 7. von Herbst zu Herbst reichenden Sabbathjahres. Denn als neu eingeführtes und mit dem alten Schlußfeste des 50jährigen Cyklus zu verknüpfendes konnte das Sabbathjahr das erste Mal nur indem in das Jahr von Herbst 7 — Herbst 8 der neuen Rechnung in das Jahr 1. Tischri 8 — 1. Tischri 9 der alten Rechnung, und das 7. Mal indem in das Jahr Herbst 49 bis Herbst 1^2 zugleich in das Jahr 1 Tischri 50 — 1 Tischri 1^2 fallen. Trotz dieser Anlehnung an die alte Ordnung war nun aber hiemit für alle Folgezeit, und das ist augenscheinlich die Absicht des Gesetzes gewesen, dieselbe in ihrer ursprünglichen Weise beseitigt, die Wohlthaten blieben erhalten, nicht die Berechnungsweise, nicht der 50jährige Cyklus. Statt seiner wurde der 49jährige untergeschoben und mit der Sache des 50. Jahres in willkürlicher Kunst der längst zum terminus technicus gewordene Name desselben dem 7. Sabbathjahre verliehen; nur ist diese Kunst nicht größer, als die wir alle voraussetzen, wenn wir trotzdem, daß das

7. Jahr seinen kalendarischen Anfang am 1. Nisan 7 hat, dasselbe sich vom 7. Monat 7 bis zum 6. Monat 8 hinsichtlich seiner Wirkungen erstrecken lassen.

Indessen verfolgen wir zunächst den Wortlaut unseres Gebotes, um zu sehen, ob sich diese Erklärung als von ihm selbst gewollte weiter bewähre, und die Motive dieser Aenderung sich ihm nicht absehen lassen. In zweierlei Thun vollzieht sich nach V. 10 die Weihe des „50. Jahres“, erstens durch Proclamation von דְּרוֹר im Lande für alle es Bewohnenden und zweitens durch Rückkehr eines jeden Israeliten zu seinem ursprünglichen Grundbesitz und zu seinem Geschlechte. Beide Sätze gehören auf's engste zusammen, denn nur dadurch daß die Besitzenden דררו proclamieren, wird den von ihnen Besessenen und Besitzlosen die Möglichkeit der Rückkehr zu ihrer Familie und ihrem ursprünglichen Besitze, und weil die Gemeinde der Angeredeten beide Classen umschließt, deshalb stehen die auf verschiedene Subjecte in concreto sich vertheilenden einander correspondierenden Verba beide in der zweiten pers. plur. Dann stellt sich aber wieder der Satz יובל הוא תהיה לכם als eine zwischengesetzte exegetische Glosse dar, welche zunächst außer Betracht bleiben will. Das Wort דְּרוֹר, nach meiner Meinung weder in der Bedeutung „Schwalbe“ noch in der hier geltenden von דרר im Sinne des Geradeausschießens, Hervorstrahlens oder -strömens, sondern von דרר = דור der kreisförmigen, ein Rund beschreibenden Bewegung abzuleiten, ist mit דור = Generation oder demjenigen Zeitenumschwunge, vermöge dessen die Söhne an Stelle ihrer Väter zu stehen kommen, wurzelhaft verwandt und bedeutet ursprünglich die Gelangung des Endes zu seinem Anfange, danach die Wiederherstellung, restitutio in integrum, was für Gefangne natürlich der Ausgang aus der Haft, für Schuldner die Aufhebung der Schuld, für Sklaven die Freilassung ist. Da aber am 10/7, dem Tage der großen Schuldtilgung im Verhältnisse der Gemeinde zu ihrem Gotte in jedem 7. Jahre ohnehin schon auch menschliche Gläubiger und Herren Schulden erließen, Freiheit wiedergaben, so kann die Auszeichnung des mit dem 50. Jahr vereinerleiten 7. Sabbathjahres nur darin bestanden haben, daß hier Wiederherstellung in einem viel allgemeineren Sinne vorgenommen werden sollte, als in den 6 voran-

gegangnen Sabbathjahren, und es fällt deshalb alles Gewicht auf den Zusatz „für alle Bewohner des Landes". Dadurch ist diese Freilassung als eine eigentümliche charakterisirt, sie soll sich nämlich nicht beschränken auf die Glieder eines Geschlechtes, auf die einer Commune, oder auf die des eigenen Stammes, wie es im gewöhnlichen Sabbathjahr geschah, sondern sich erstrecken auf alle am Lande Kanaan als rechtmäßige Einwohner Theilhabenden. Durch diese passend in die arbeitslose Winterhälfte des Sabbathjahres fallende Proclamation war zunächst jedem Betreffenden die Möglichkeit gegeben, in seine Heimat zu wandern und bei der allgemeinen Revision der Grundbesitzrechte seine Interessen als ein freier Mann zu vertreten und, wenn dieses Erfolg hatte, auch reell in die Vollbürgerschaft seines Stammes und in den Besitz seines Familiengutes wieder hineinzukommen. Es ist möglich, daß an dieser Stelle sich vom Folgenden noch der ursprüngliche Satz von V. 11. 12 anschloß, und wenn das in seiner rechten Fassung ermittelte Gesetz dem Heiligkeitsgesetze angehörte, so würden der eigentümlichen Rhetorik seiner Gebote V. 11. 12 entsprechen, wenn sie ursprünglich etwa so lauteten: (V. 11) „ein Jobel ist das (so geweihte und begonnene Jahr), ihr sollt nicht säen und sollt nicht ernten seinen Brachwuchs und nicht lesen den Ertrag seiner umgeschnittenen Weinstöcke (V. 12), ein Heiligtum soll es euch sein, vom Felde (nicht aus den Speichern und Kellern) sollt ihr essen seinen Ertrag". (Auch Hupfeld a. a. O. S. 18 spürt spätere Zuthaten in V. 11. 12, findet sie aber irrtümlich in dem Verbote des Säens und Erntens.) In der That scheidet sich das nicht mit übersetzte als Zuthat des Ueberarbeiters von selbst aus, nämlich „das 50. Jahr soll es euch sein" in V. 11 und „weil es ein Jobel ist" in V. 12. Jenes zwingt dazu, unter Jobel das Jahr zu verstehen, von dessen Ertrage sofort die Rede ist, und dieses knüpft die Heiligkeit des Jahres als Folge an seine Jobelnatur. Dagegen kann V. 13 in keiner Weise zum vorangehenden Gesetze gehört haben, da er offenbar nur dazu dienen soll, zu V. 10 b zurückzuleiten, damit die Verordnung über die Berücksichtigung des erntelosen Jahres beim Kauf und Verkauf angeknüpft werden könne. Gleichwol wird vor ihr (V. 14 ff.) ein all-

gemeinerer Satz über die Wirkung des Jobels auf das Verfügungsrecht über den Besitz vorangegangen sein, aber in einem anderen Zusammenhange, wo nach V. 23. 24 überhaupt über das Rückkaufsrecht in Bezug auf Grundbesitz gehandelt wurde.

Sehen wir nun auf das Gesetz über das „50. Jahr“ noch einmal mit Beiseitelassung der commentirenden Glossen zurück, so stimmt dasselbe mit der schon oben angedeuteten Weise des Heiligkeitsgesetzes, das Wort Jobel in weiterem Sinne und namentlich auch vom Sabbathjahre zu gebrauchen. Denn für das 7. Sabbathjahr in seiner Besonderheit hat es nur den terminus „das 50. Jahr“ V. 10, und für die Besonderheit seiner Feier macht es allein geltend, daß das ganze Land gemeinsam Restitution proclamirt und vollzieht. Wo dagegen von ihm das 50. Jahr „Jobel“ genannt wird, da ist dieses Subsumierung desselben unter einen allgemeineren Begriff (ein Jobel ist es V. 11), und was aus seiner Jobelnatur hergeleitet wird, nämlich die Respectierung des Jahres und seiner Erträgnisse, als eines nicht durch die Cultur in den Dienst der immer selbstischen Interessen des Menschen gestellten, zum Behufe der Bereicherung und des Wohllebens auszubeutenden (ihr sollt nicht säen, den Brachwuchs nicht in ordentlicher Ernte einheimsen, sondern wie Besitzlose nur je nach dem Bedürfnisse vom Felde holen; vgl. Ewald, Altert., S. 422), das ist genau das, was bis auf den Wortlaut übereinstimmend in V. 4. 5 als Feier und Auszeichnung jedes 7ten, jedes Sabbathjahres gefordert wird. Die VV. 11 und 12 setzen V. 4. 5 so sehr voraus, daß sie nur kurz recapituliren und wie auf bekanntes auf jene Bestimmungen zurückweisen, und da nach V. 8 dieses Gesetz mit dem über das Sabbathjahr in unmittelbarem Folgezusammenhange gestanden hat, so ergibt sich auch hier, daß für das Heiligkeitsgesetz jedes Sabbathjahr ein Jobel, und daß das je 7. Sabbathjahr, in welchem das altheilige 50. Jahr gefeiert wurde, nur ein besonders ausgezeichnetes Jobel war, bei dem es sich von selbst verstand, daß in ihm die Saat und Ernte ebenso gut unterbleiben mußte, wie in jedem anderen Sabbath- oder Jobeljahre.

Von hier aus wird in Bezug auf den Namen יובל wenigstens das gewiß, daß er nicht das 50. Jahr als ein durch Hörnerschall

einzuleitendes hat bezeichnen wollen. Schon an sich wäre es wunderlich, daß, nachdem bei der Ankündigung desselben zwar von שׁוֹפָר und תְּרוּעָה, aber weder von einem Instrumente יוֹבֵל, noch von einem auch musikalisch verzierten Jubiliren die Rede gewesen ist, das nach seiner eigentümlichen Einleitung zu benennende 50. Jahr nicht שְׁנַת הַשּׁוֹפָר oder ש׳ הַתְּרוּעָה, sondern so nachträglich ohne weitere Bemerkung, als sei es selbstverständlich, יוֹבֵל genannt wurde. Die Art, wie der Name auftritt, beweist, daß er gar keine Beziehung zu jenem Einweihungsbrauche hat und das Jahr nicht nach seiner eigentümlichen Einleitungsweise bezeichnen will. Vollends ist dieses unmöglich anzunehmen, nachdem wir erkannt haben, daß der Name allgemeinere Bedeutung hat und dem „50. Jahr" nur ebenso zukommt, wie den Sabbathjahren, die doch nicht in absonderlicher Weise angeblasen und dadurch zu יוֹבֵל gemacht wurden. Von den zwei Uebersetzungen, die wir dafür in LXX finden, ist daher die eine *σημασία*, welche sporadisch der älteren *ἄφεσις* hinzugefügt oder auch an ihre Stelle gesetzt ist, gänzlich beiseite zu stellen, und nur *ἄφεσις* zu berücksichtigen, eine Wiedergabe, welche auch Josephus sich aneignet, auch da wo er *ἐλευθερία* setzt (Antiqu. III, 12 ed. Hav.). Da aber auch die שְׁמִטָּה *ἄφεσις* heißt und auch דְּרוֹר mit diesem Worte wiedergegeben wird, so entsteht die Frage, ob die Uebersetzung von יוֹבֵל als *ἄφεσις* nicht vielmehr eine Deutung des Namens nach dem sei, was das sogenannte Jahr bringt, als eine direkte und eigentliche Uebersetzung des Wortes. In jenem Falle würde Gegenstand des *ἀφιέναι* dasjenige sein, was durch Kauf Gegenstand der *κατάσχεσις* geworden war; in diesem könnte etwa das Jahr selbst die *ἄφεσις* an sich erfahren, sofern die Menschen von ihm den Tribut nicht verlangen, den es ihnen sonst zu zahlen hat. So ist das Jahr offenbar in V. 4. 5 und auch in V. 11. 12 angesehen, als ein Lebensabschnitt des Ackers, in welchem derselbe den vorangehenden und nachfolgenden gegenüber (vgl. 1 Makk. 10, 31) abgabenfrei ist. Dadurch tritt er aus der Reihe der übrigen heraus, die der Mensch als ihm gehörig zählt, er darf ihn nicht mitzählen in der Berechnung dessen, was der Acker ihm zu leisten vermag. Dann kann aber auch, da im Griechischen *καιρὸν ἀφιέναι* vom Ungenützt-

vorbeilassen der Zeit gebraucht wird, ein Zeitabschnitt oder Jahr überhaupt von anderen durch die Bezeichnung *ἄφεσις* unterschieden werden, wenn es irgendwie nicht gerechnet, als Zeit nicht gebraucht, wenn es bei der Rechnung übergangen wird. Wir werden also die Möglichkeit, ja sogar in unserem Texte die Wahrscheinlichkeit im Auge behalten müssen, daß die LXX nicht die ihnen bekannte Wirkung dieses Jahres für den ihnen unbekannten Namen desselben eingesetzt haben, sondern daß die wirkliche Bedeutung des Wortes יֹבֵל sie bewog, es *ἄφεσις* zu nennen, weil es als יֹבֵל ein Gegenstand von *ἀφιέναι* war.

Es ist aber Zeit, nun auch die Glossen zu Rathe zu ziehen, welche der Bearbeiter der größeren Genauigkeit der juristischen Definition wegen eingestreut hat. Von der in V. 8 können wir absehen, und betreffs der in V. 9 mag es genügen zu bemerken, wie passend bei der Bestimmung des Termins für den Anfang des großen opfervollen Schuldenerlaßjahres auf die an eben demselben Tage stattgefundene Tilgung der Schuld vor Gott, welche zu solchen Opfern bereit macht, hingewiesen ist. Die dritte finden wir in V. 10 in den Worten יובל הוא תהיה לכם, oder, da die sonst genau den betreffenden Ausdruck wiedergebenden LXX *ἐνιαυτὸς ἀφέσεως* übersetzen, richtiger שנת יובל הוא תהיה לכם ein Ausdruck, dessen שנת in dem vorhergehenden שביה um so leichter untergehen konnte als in V. 11. 12 im gleichen Sinne bloß יובל stand, und zu übersetzen: „ein Jobeljahr soll Euch dieses sein". Die Zuhörer kennen also was sonst ein Jobeljahr ist, und so sollen sie dieses auch betrachten und es durch das folgends geforderte Verhalten auszeichnen. Wenn man aber fragt, was dieser Einschub soll, so glaube ich nicht zu irren, wenn ich antworte, der Glossator wollte das im ursprünglichen Gesetze hinter ישביה folgende und ebenso wie das Vorhergehende an die Gemeinde gerichtete Gebot als den Wortlaut der Verkündigung hinstellen, durch welche das קרא דרור sich vollzog. Er will es so gedacht wissen, daß in den Ortschaften oder wo immer öffentliche allgemeine Proclamationen ergingen, den Leuten folgende Unterweisung über die Natur des am Abend anfangenden Jahres mit lauter Stimme zugerufen wurde: „Ein Jobeljahr wird oder soll euch dieses sein und ihr sollt zurückkehren in demselben u. s. w."

Für ihn sind also die לָכֶם und das Subject von וישבתם nicht dieselben, welche die Trompete blasen lassen und ausrufen, sondern die von diesen Angeredeten ישבי הארץ. In der That drückt nun der erste Satz „ein Jobeljahr soll euch dieses sein und ihr sollt zurückgelangen ein jeder zu seinem Familiengut und zu seinem Geschlecht" kurz und bündig die Bedeutung des Bevorstehenden aus, und die drei folgenden Sätze eignen sich in der Fassung, die sie durch den Ueberarbeiter gewonnen haben, indem jeder von ihnen an jenem Grundsatz anknüpfend den Begriff יובל an der Spitze trägt, für eine Fortsetzung dieser öffentlichen Rechtsunterweisung, indem sie nach einander die in jenem Grundsatze verbundenen Gedankenelemente beleuchten. Diese ganze Wendung wäre nicht möglich gewesen, wenn der Glossator nicht die Worte „ein Jobeljahr soll Euch das sein" hinter ישביה eingesetzt und zum Anfange der Verkündigung gemacht hätte. Was aber die folgenden Sätze anlangt, so eignete sich der erste „ein Jobel ist es, ihr sollt nicht Saat noch Ernte darin vornehmen" und der zweite „ein Heiligtum soll es euch sein, vom Felde sollt ihr seinen Ertrag essen" zur öffentlichen Belehrung über den Sinn des ersten Elementes jener Ankündigung, des Begriffes „ein Jobeljahr für euch", aber es mußte die Besonderheit dieses Jahres wie in einer genauen Definition zum Ausdruck kommen, und so wurde hinter יובל הוא eingeschoben: שנת החמשים שנה תהיה לכם. Man darf dieses nicht als eine Worterklärung ansehen, als ob da stände "יובל הוא שנת החמשים" „Jobel das ist das 50. Jahr". Dem widerspricht das sein Subject verlangende תהיה לכם, und die Thatsache, daß dem Glossator das 50. und Jobeljahr nicht identisch war, da er das 50. als „dieses Jobeljahr" V. 13 unterscheidet, wie er denn auch nicht aus der Natur des 50. Jahres als solchen, sondern aus seiner Jobelnatur die Pflichten V. 11. 12 herleitet. Wollte er aber die an sich überflüssige Bemerkung machen, daß das beginnende Jobelnatur habende Jahr kein anderes als das 50ste sei, so mußte er sagen: „dieses 50. Jahr soll euch ein Jobel sein, ihr sollt darin nicht säen und ernten". So wie die Worte lauten, sind sie entweder aufzufassen als ein einfacher Satz: „Jobel das soll für euch jedesmal das 50. Jahr sein", der dann Sinn hätte, wenn er sagen

wollte, während andere Völker in kürzeren oder längeren Perioden Jobel machen, sollt ihr Israeliten dazu das je 50. Jahr wählen. Aber von einem solchen Gegensatze ist sonst hier nichts zu spüren und es wäre kein logischer Zusammenhang mit dem Satze „ihr sollt nicht säen“ u. s. w. herstellbar. Oder die Worte bilden einen durch Apposition erweiterten Satz: „ein Jobel ist oder sei es, das 50. Jahr soll es euch sein“, es ist in dem näheren Sinne ein Jobel, daß ihr es euch das 50. Jahr sein lasset, jedes Jobel aber ist eine von Gott absonderlich gegebene und reservierte Zeit, insbesondere für den Acker, deshalb soll auch in diesem Jahre so mit dem Acker verfahren werden, wie V. 11 und V. 12 sagen. Die Auszeichnung dieses Jobeljahres vor anderen Jobeln liegt aber in der Vollziehung des zweiten Elementes der Generalankündigung von V. 10 b, in der Wiedergelangung eines jeden zu seinem Familiengrundstücke (V. 13). Nun ist wol zu beachten, daß nachdem der Glossator V. 10 שנת היובל gesagt hat, in V. 11 und 12 nur יובל und erst V. 13 wieder שנת היובל steht. Daß dieses Jahr eine שנת יובל ist (V. 10), theilt es mit anderen Jahren; concret bestimmt und ausgezeichnet ist es dadurch, daß es selbst ganz יובל ist (V. 11). Jobel muß also Bezeichnung eines Zeitabschnittes sein nach seiner Qualität, wie שנה eine solche nach dem Umfange. Fällt jener eigentümliche Zeitabschnitt in ein Jahr, so ist dieses als ein Jobeljahr, als ein Jahr, das Jobel hat, ausgezeichnet vor anderen; da seine Größe aber verschieden sein kann, so kann auch eventuell ein ganzes Jahr ihm gleichgesetzt werden (V. 11). Sodann ist zu beachten, daß nach der neuen Rechnung mit dem 11/7 ja nicht das 50. Jahr begann, sondern nur das 49ste sich fortsetzte, und nur vermöge willkürlicher Setzung, deren Motive wir schon kennen gelernt haben, der mit dem 11/7 beginnende Zeitabschnitt als 50. Jahr gezählt werden konnte. Dieses erscheint also als ein Zuviel, als eine extraordinäre Zugabe, ein abnormer Zuwachs. Gewiß soll nun eben dieses der Name יובל ausdrücken und er thut es auch wirklich bei richtiger Befragung seiner Etymologie, wenn man von der jüdischen Fabel absieht, über die schon Bochart spottet, daß יובל bei den Arabern das Lamm oder den Widder bedeute, und von der von demselben Gelehrten gebilligten

rein willkürlichen Gleichsetzung des Wortes mit dem Hirtenjodel jubilus. Dieser Begriff käme nach dem Obigen wie hereingeschneit in dem tenor unseres Gesetzes, und was jenen anlangt, so ist ein weiter Weg von Lamm zu Widder, von Widder zu Widderhorn, vom Widderhorn zu einem aus ihm oder nach seiner Gestalt gebildeten Instrumente und dessen Blasen, und endlich vom Blasen desselben zu dem Zeitabschnite, der durch Blasen angekündigt wird. Die LXX haben weder Ex. 19, 13, noch in Jos. 6, wo er sich doch aufzudrängen scheint, einen Zusammenhang zwischen יובל und Hörnern oder Hörnerklang wahrgenommen, denn dort setzen sie für משך *ἀπέρχεσθαι* wie auch sonst, und an der Stelle, wo wir die Uebersetzung von יובל erwarten müßten, diejenigen Phänomene, die in V. 16 und 19 an scheinbar demselben Platze deutlich beschrieben sind; und hier geben sie das betreffende Wort nur einmal mit *ἱεραί* wieder. Der Targum dagegen setzt in Jos. 6 nach einer falschen Auffassung von V. 5 statt יובלים immer קרן דכרא, schiebt also die Hauptsache erst ein. Was aber jene Stellen anlangt, so taugen sie auch an sich gar nicht dazu, in יובל ein Instrument oder auch nur einen sonus productus nachzuweisen. In Ex. 19, 13 ist der Wortlaut des betreffenden Satzes ganz sinnlos, denn nachdem eben befohlen ist, daß kein Mensch auf den Berg steigen, oder sein Gebiet berühren und zu dem Behufe eine Grenzlinie um ihn gezogen werden soll, kann nicht gesagt werden, beim Hörnerklange sollte das Volk doch auf den Berg steigen, und es ist auch nachher weder von Hörnerklange als Signal zu diesem Schritte die Rede, noch davon daß das Volk auf solchen hin den Berg bestiegen habe. Dagegen fragt es sich, wie man das wol anfangen könne, einen Berg abzugrenzen — sei es nun, daß man einen Pflug oder ein Seil oder einen Zaum herumzieht —, ohne ihn zu betreten. Mit Bezug auf den Befehl הַגְבֵּל V. 12. 23 sagt Jahve: „beim Ziehen der Grenze (zu lesen הַגְבֵּל) da mögen sie, nämlich das dazu erforderliche Zugvieh und Personal, und nur sie ungestraft am Berge emporsteigen". Um auf diese die Ausnahme zu beschränken, wird mit leiser Aenderung der Construction zu יעלו noch mit Nachdruck הֵמָּה gesetzt: die, die das Ziehen der Grenze Ausführenden, welche zum Theil בהמה, zum Theil איש sein mögen.

Da מֹשֵׁךְ vom Ziehen im Joche (Deut. 21, 3), vom Ziehen der Saatfurchen (Am. 9, 13. Ps. 126, 6), vom Anrücken des Heeres (Richt. 4, 6), vom Ziehen des Griffels auf der Schreibtafel (Richt. 5, 14) gebraucht wird, so ist es selbstverständlich anwendbar beim Ziehen einer Grenzlinie. Es ist hier also ein altes Schreibversehen, dem יבל seine Entstehung verdankt, aber nicht so alt, daß die LXX jünger wären, denn ihrem ἀπὸ τοῦ ὄρους liegt ein Text גבל zu Grunde, das sie גְּבָל Berg aussprachen, und vielleicht lasen sie בְּמֹשׁ מֵהַגֶּבֶל, ein Satz, der dann Sinn erhielt, wenn sie als Subject die in V. 16 genannten Phänomene einsetzten, da nach der Gesetzesoffenbarung der Zutritt natürlich wieder frei stand, und zu jener Einsetzung konnte eine Beziehung des המה als Subjectes von מוש verleiten. Bei Jos. 6 habe ich hier nicht den Raum zu zeigen, wie die ursprüngliche Erzählung zum Theil durch Zusätze, die jünger als LXX sind, entstellt worden ist, und damit die Möglichkeit, daß falsche Auffassung von Ex. 19, 13 hier nichtige Dinge in den Text gebracht habe; ich muß deshalb den ungünstigsten Fall setzen, daß die auf יובל bezüglichen Stellen unverderbt seien. Da halte ich es nun zuerst für falsch, wenn man in V. 5, wo מֹשֵׁךְ בְּקֶרֶן ein einziger Verbalbegriff ist, das Wort היובל als Genitiv des Stoffes zu קרן zieht (so schon, wie es scheint, Kranold [De a. Hebr. p. 13]; obwohl er Jobel für sonus productus hält), anstatt es als Subject des Infinitivs zu fassen. „Sobald der Jobel mit dem Horne anstimmt", sagt der Erzähler; daß dieses die Meinung sei, geht aus der Erklärung hervor, die der Ueberarbeiter diesem militärischen Ausdrucke beifügt, „sobald ihr den Klang der Trompete hört". Der Jobel ist so generisch, wie שׁוֹפָר; und wie מֹשֵׁךְ im Joche das Vorwärtsziehen in und mit demselben ist, beim Anfange der Bewegung das Anziehen, משך mit dem Schreibrohre das Ziehen der Schriftlinien, מָשְׁכוּ deshalb Ex. 12, 21 soviel wie „vorwärts", so ist hier, wo es sich nach der Erklärung um den Anfang des Klingens handelt, das Anziehen das Anstimmen. Das Mittel, das Instrument ist קרן oder שופר nach anderem Sprachgebrauche, und der es handhabt, ist der יובל; die Kriegsmannschaft hat יובלים oder mit generischem Singular einen יובל bei sich, sobald dieser seines Amtes

wartend mit dem Horne, das er trug, anstimmte, brach sie in das Kriegsgeschrei aus und stürmte an (V. 5). Nach der Ueberarbeitung haben nun bei diesem eigentümlichen Sturme auf die Mauern Jerichos Priester und zwar ihrer sieben dieses sonst militärischen Amtes gewaltet und haben zu dem Behuf vor der Lade Jahve's her mit sich getragen sieben Trompeten oder Hörner von Jobelim (V. 6) oder der Jobelim (V. 4. 8. 13). Da ist natürlich dieses Wort weder ein attributives masculin. Particip zu den weiblichen Instrumenten, noch ein Genitiv des Stoffes, noch eine Exegese, sondern gen. possess. Blasinstrumente, wie sie den Jobel, die Jobelim kennzeichnen, wie diese sie führen und beim Vorrücken erklingen lassen. In der Kriegssprache ist also יובל nom. agentis und bezeichnet den Signalbläser, auf dessen Horn die kriegsgerüstete Schar wartet, es mag sich mit der Etymologie verhalten wie es will. Soll ich aber eine geben, so setze ich יובל = יְהוֹבַל = demjenigen, der das Hauchen oder Blasen (denn in הבל wie in dem härteren עפל ist Hauchen, Blasen, Aufgeblasensein die sinnliche Grundbedeutung) zu seinem Geschäfte hat, und insofern kann der Eigenname Jubal Gen. 4, 21 damit zusammengestellt werden. Wenn nun in Ex. 19, 13 kein יובל existirt, wenn die יובלים in Jos. 6 Männer sind, so kann das יובל, welches in unserem Gesetze technischer Kalenderausdruck für eine Sache, für einen Zeitabschnitt ist, nichts mit jenem zu thun haben, es muß ohne jeden Seitenblick auf jene Stellen erklärt werden. An das Hifil הוביל zu denken im Sinne von Herbeibringen liegt fern, weil dieser Begriff zu allgemein ist. Vom Qal hergeleitet kann gegenwärtiges jōbēl auf früheres jâbıl in doppelter Weise zurückgehen, sofern letztere Form entweder part. von יָבַל, oder aus jă'bıl (יאבל) entstanden imperfektische Nominalform von אבל ist. Für den Sinn ist es insofern gleichgültig, als sowol das arabische אבל „aufwachsen“ wie das syrische יבל, welches dieselbe Bedeutung hat, im Hebräischen vorhanden gewesen sind. Denn die Partikel אֲבָל geht auf ein Nomen אבל mit dem Begriffe der Ueberbietung, der Steigerung, des Hinzukommens zu anderem zurück, und der Krankenname יַבֶּל, der mit Warzen, mit Blattern, mit Pusteln behaftete, und die Krankheitsbezeichnung יַבֶּלֶת im nachbiblischen Hebräisch, auf

eine Wendung der Wurzel יבל, in welcher sie den Auswuchs, die abnorme Zugabe, den ungewöhnlichen und ungehörigen Trieb oder Schoß, den Ueberschuß über das Seinsollende, *τὸ παραφυέν*, bezeichnet, wie denn יבלת geradezu mit Parasit übersetzt wird. Ich darf danach getrost behaupten, יוֹבֵל bezeichne in der Kalendersprache den Auswuchs an einer Periode, den überzähligen Zeitabschnitt, der füglich Monate oder auch ein Jahr umfassen kann, und daß, wenn ein solcher dadurch entstand, daß die Perioden der Himmelsbewegung effectu über die ihnen nachgebildeten im bürgerlichen Brauche der Menschen geltenden überschossen, dieser Ueberschuß als etwas für sich, für Gott und nicht für die gemeine Ausnutzung der Menschen daseiendes, mit einem Worte als etwas heiliges angesehen und behandelt werden konnten. Und wenn die LXX das betreffende Jahr als Gegenstand von *ἀφιέναι* in diesem Sinne benannt haben, so bekundet sich bei ihnen noch der rechte Verstand unseres Wortes. Der Sache nach haben wir also in Jobel als Zeitabschnitt dasselbe zu erkennen, was in den Epacten, in den Intercalationen, in den Schaltzeiten anderer Völker.

Es erübrigt nun nur noch zu zeigen, was für eine Rechnungsweise an die Stelle der alten Gleichung von $51\frac{1}{2}$ Mondjahren mit 50 Sonnenjahren getreten ist, um, als man den neuen Kalender einführte, das 7. Sabbathjahr mit dem 50sten zu vereinerleien, und inwiefern auch die übrigen Sabbathjahre Schaltjahre sein konnten. Es kommt dabei auf einen Tag nicht an, da wir über die astronomischen Annahmen der israelitischen Priester keine authentischen Nachrichten haben. Bleiben sie hinter den richtigen an Genauigkeit zurück, so war es ihnen nur um so leichter, zur Ausgleichung der Mond- und Sonnenjahre die passenden Termine zu finden. Ich nehme deshalb den schwierigsten Fall an, daß ihnen das Mondjahr 354 Tage $8\frac{4}{5}$ Stunden umfaßt habe, das Sonnenjahr aber $365\frac{1}{4}$ Tag, was historisch nicht unmöglich ist, da Riel (Das Sonnen- und Siriusjahr der Ramessiden, 1875) nach meiner Meinung überzeugend erwiesen hat, daß schon zur Zeit Ramses' II. die ägyptischen Priester erkannt haben, wie zu den 5 Epagomenen alle 4 Jahre noch ein 6ter kommen müsse. Zählten die Juden die Monate durch, so bildeten 600 Monate oder 50 Mondjahre für

sich genommen 17718 Tage, so daß am 17719ten das letzte schloß und das 51ste begann. Mit dieser Zahl gelangen wir in die Mitte des 49. Sonnenjahres. Denn 48 Sonnenjahre ergeben 17532 Tage, dazu kommen nach unserem Gesetze vom 49. Jahre erstens 6 Monde d. i. 177 Tage und vom 7. Monde 10 Tage, zusammen also 187 Tage, die mit der obigen Summe genau wieder die 17719 Tage ergeben. Die nun beginnende Zeit, der Rest des 49. Sonnenjahres von 188 Tagen soll als 50. Jahr gerechnet werden, d. h. die Zählung der Mondjahre der Contrakte, welche am 10/7 des Sonnenjahres 49 bis zum 50sten gediehen ist, soll diese Zeit über stillstehen und erst am 1. Nisan des folgenden Jahres fortgehen, indem sie von vorn anfängt. Rechtlich soll die Zeit vom 10/7 bis zum letzten Tage als ein Tag gelten, wie in dem sogenannten Kieler Umschlage die Woche vom 6. Januar bis zum 14ten als ein Tag gilt, sofern hier alle Contracte hinsichtlich ihrer Rechtsverbindlichkeit zu Ende gehen und die neuzugründenden erst vom Ende des Zeitabschnittes an in Kraft treten. Und dieses gründet sich darauf, daß um soviel Zeit die 49 Sonnenjahre über die 50 Mondjahre überschießen, daß soviel Zeit nach den 50 Mondjahren bis zum Beginn des neuen Cyklus frei bleibt, welche stillschweigend dem 50. Mondjahre zugeschaltet wird. Geschah dieses aber alle 50 Jahre mit einem Zeitabschnitte von 188 Tagen, so konnte dieses in den entsprechenden kleineren Cyklen mit kleineren Zeitabschnitten viel leichter vorgenommen werden. Nun sind von den 542 Tagen, die die Differenz von 50 Sonnen- und Mondjahren beträgt, bereits 188 Tage im offiziellen 49. Jahre an das 50. Mondjahr gehängt. Es erübrigt mithin noch ein Mondjahr von 12 synodischen Monaten zu 354 Tagen. Diese müssen vorher untergebracht worden sein, wenn das offizielle 50. Jahr mit dem 50. wirklichen Jahre zugleich zu Ende gehen sollte. Wenn man nun bedenkt, daß vor dem so abgeschlossenen 7. Sabbathcyklus von Jahren ihrer 6 vorhergegangen sind, und daß ihr Schlußjahr ebenso ein Jobeljahr heißt, wie das des siebenten und annähernd ebenso im bürgerlichen Leben ausgezeichnet wurde, so darf man nicht zweifeln, daß die 12 einzuschaltenden Monde sich auf diese 6 so vertheilen, daß ähnlich wie bei den Griechen alle 7 Jahre 2 Monate eingeschaltet

wurde, so bei den Israeliten jedesmal im Herbste des Sabbathjahres 2 Monde ungezählt blieben. War der alte Jahresschluß im Herbste, so konnte der Umstand, daß zwei Monde frei blieben, als eine göttliche Weisung erscheinen, die in diese zwei überschüssigen, namenlosen Monde fallende Aussaat zu unterlassen und hier die gebotene Freilassung von Sklaven und Grundstücken eintreten zu lassen. Nach der Aussaat richtet sich aber auch die Ernte und so wurde das ganze Jahr zum Sabbath für das Land. War aber so in 6 Sabbathcyklen der Betrag von 354 Tagen eingeschoben, dann war allerdings das 7. Sabbathjahr jetzt dasjenige, an dessen Ende, wie früher am Ende des fünfzigsten, der Neumond wieder auf den Neujahrstag des Sonnenjahres fiel.

Nach dieser Analogie gestatte ich mir nun endlich auch in der deuteronomischen Verordnung über die Auszeichnung des je 3. Jahres durch Aufwendung des Zehnten um die Zeit des Laubenfestes für die Bedürftigen der eigenen Gemeinde (Deut. 14, 28) einen moralischen Reflex religiöser Auffassung des Schaltjahres zu sehen. Nach einer ungefähren und populären Rechnung konnte man in gewissen Zeiten oder gewissen Gegenden die Differenz zwischen Sonnen- und Mondjahr auszugleichen meinen, wenn man alle drei Jahre einen Monat zu 30 Tagen einschaltete, wie es annähernd der neujüdische Kalender thut. Eine solche genügte, um die Einhaltung der Feste physisch zu ermöglichen. Denn das erste und vierte Jahr waren normal, und im zweiten und dritten, wo höchstens das Pfingstfest Schwierigkeiten machen konnte, wurden dieselben verringert durch die Verschiebung eben dieses Festes mit der Verschiebung des in die Passa-Octave fallenden Sabbaths, von dessen Nachfolger unter den Tagen die Berechnung des Pfingstsonntages ausgieng.

Nachdem ich vorstehende Resultate für mich gewonnen und beschlossen hatte, sie den Mitforschern in der guten Meinung, ich bringe zur Lösung alter Räthsel neues, zur Prüfung vorzulegen, hielt ich für meine Pflicht, um nicht doch wider Erwarten altes als eine neue Entdeckung zu verkündigen, die von älteren Gelehrten gemachten Versuche zur Eliminierung des 50. Jahres als eines

vom 49. völlig zu trennenden selbständig zu vergleichen, und zwar wandte ich mich trotz der vornehmen Abweisung, die ihm Ideler hatte zu Theil werden lassen und Spätere (z. B. Kranold a. a. O. S. 62 ff.; Wolde, S. 30) wiederholten, zuerst dem Foliobande des Hohenstedter Superintendenten Franke zu, welcher mit einer Einleitung Gatterers Göttingen 1778 unter dem Titel „Novum systema chronologiae fundamentalis“ erschienen ist. Hier fand ich zu meiner Ueberraschung nicht bloß denselben Grundgedanken vertreten, daß das Jobeljahr und seine kalendarische Bestimmung aus der Absicht zu begreifen sei, die Rechnung nach Mondjahren und die nach Sonnenjahren mit einander auszugleichen, sondern auch die Erkenntnis, daß das 50. Jahr und das 49ste nur scheinbar verschieden seien (p. 11. 12), und was mich am meisten in Erstaunen setzte, eine allerdings ohne Beweis gegebene Erklärung des Wortes Jobel aus dem Instincte, welche der obigen nahekommt. Franke behauptet nämlich ohne weiteres, יובל komme von הוביל *ἐπάγειν* und bedeute also annus intercalaris, Epacten, Schaltjahr (p. 13), oder im Sinne von reducere und bedeute annus reductionis, weil die Jahresrechnung dadurch in die chronologische Ordnung zurückgeführt worden sei. Im übrigen ist seine Construction zu wenig aus einer historischen Betrachtung des biblischen Textes erwachsen, zu sehr ein bloßes Rechenexempel, als daß ich es für ersprießlich halten könnte, näher auf sie einzugehen. Es genüge zu bemerken, daß er das Jobeljahr als ein Mond- und Sabbathjahr faßt, welches am 11/7 des 50. Mondjahres beginne und 354 Tage halte, dasselbe Ende habend wie das 49. Sonnenjahr, nämlich am Schlußtage des 6. Monates des 51. Mondjahres (p. 5. 13), aber nicht denselben Anfang, sofern das 49. Sonnenjahr schon am 1/7 begonnen habe. Am letzten des 6. Monates seien mit dem Jobeljahre zugleich 51½ Mond- und 49 volle Sonnenjahre verlaufen. Jedermann sieht, daß dieses zum großen Theil auf bloßen Postulaten beruht. Sodann erkläre ich mir die eigentümliche Art, wie bei Franke auf die ihm eigentlich an's Herz gewachsene chronologische Argumentation eine supranaturalistisch religiöse obenaufgelegt ist, und die Unmittelbarkeit seiner Gleichsetzung von Jobel- und Schaltjahr aus seiner Abhängigkeit von

Lilienthal. Es ist nicht so, wie Kranold behauptet, daß Franke rein eigene Erfindung gebe, er bekennt vielmehr selbst offen (p. 15), daß er seinen Gedanken dem Buche Lilienthals „Von der guten Sache der Offenbarung“ entlehnt habe, obwol er sich sonst auch auf die Chronologen, wie Scaliger, Petavius, Calvisius u. s. w. beruft. Indessen Scaliger schwankt selbst, wenn man In emend. tempp. fragm. 34 mit Proleg. 12 vergleicht, und Petavius (Doctr. tempp. 1705, p. 32. 33), Calvisius (Isagoge Chronol. 1685, p. 113—15) und Strauch (Breviarium chronologicum ed. VI [1708], p. 126 sqq.) erklären sämtlich die Bezeichnung des 49. annus lunae-solaris als des 50sten aus der populären Rede. Dagegen Lilienthal (a. a. O., Bd. VII, S. 294 f. der Aufl. von 1763) erklärt das Jobelinstitut als ein vernünftiges aus der Coincidenz der Sonnen- und Mondjahrsrechnung, indem am 9/7 des betreffenden Jahres 48 Sonnenjahre zu $365\frac{1}{4}$ Tagen = 17532 Tagen ablaufen, weil 49 Mondjahre zu 354 Tagen mit Hinzuzählung von 6 Monaten und 9 Tagen ebenfalls 17532 Tage ergeben. Und das 50. Jahr umfasse als ein ungewöhnliches erstens die 6 Monate + 9 Tage nach dem 49. Mondjahre und zweitens die 354 Tage des am 10/7 beginnenden Jahres. Von dieser Verlängerung über das gewöhnliche Maß hinaus habe es den Namen יוֹבֵל, welcher annus productionis, das verlängerte Jahr bedeute. Diese Deutung als productio, wie die eine Frankes als reductio ist wie man z. B. bei Carpzov, Apparat. crit., p. 447 sqq. und Strauch a. a. O. sehen kann, nur eine andere Wendung desselben Begriffes, den auch andere Gelehrte in dem Worte fanden, wie wenn Carpzov es deutet als sonus longe productus (wobei aber mehr das Wort משך und seine traditionelle Misdeutung im Ex. 19, 13 und Jos. 6, 5, als das Wort יובל angesehen zu sein scheint), oder Fuller und Jo. Morinus, indem sie es als ἀναγωγή, Zurückführung in den Besitz des Familienerbes auslegten.

Was ferner die neueren Versuche anlangt, die Schwierigkeiten zu heben, welche aus der Aufeinanderfolge zweier ernteloser Jahre entstehen würden, so darf ich die Ansicht Hupfelds übergehen, welcher das Jobeljahr (De anni sabb. et job. ratione [1858],

p. 20 not.) als annus intercalaris, suppletus zwischen 2 Sabbathcyklen mitteninnestehend faßt, seine Sabbathnatur aber leugnet, indem er in Lev. 25, 11. 12 die diesbezüglichen Angaben als spätere Zusätze ausscheidet (p. 18). Denn nach den oben gegebenen Ausführungen ist dieses nicht möglich. Desgleichen die etwas unsicher klingende Vermuthung Ewalds (Altertümer S. 419), welche schon bei Gousset (Lexicon ed. II, 1743, p. 1654 sqq. s. v. שמט) ausführlicher zu lesen steht, ebenso wie die Auslegung Hupfelds, wonach Ex. 23, 11 das fem. suff., welches in Wirklichkeit auf „das 7. Jahr" direct zurücksieht, auf תבואתה bezogen werden soll. Nicht viel anders als die bei Ewald gegebene Vereinigung des 50. mit dem 49. Jahre kann nach dem, was ich darüber gelesen habe, z. B. bei Winer, R.-W.-B. unt. „Jubeljahr", diejenige gewesen sein, welche Hug in „Zeitschrift der Geistlichkeit des Erzbistums Freiburg" I, 21 ff. versucht hat. Ich habe weder diese Zeitschrift, noch den auf Hugs Artikel bezüglichen Aufsatz in Schultheß' Neuesten theologischen Annalen 1829 mir verschaffen können. Ganz ähnlich ist die Theorie Saalschütz in Archäologie der Hebräer II, 229 und Mosaisches Recht I, 142 ff., welcher übrigens schon mit Recht vermuthet, daß in dem betreffenden Gesetze zwei verschiedene Jahresberechnungen zu Grunde liegen, und daß der Gesetzgeber selbst erst die vom 1. Nisan beginnende einführe. Zuletzt muß ich bemerken, daß wie mit meinem Grundgedanken von der kalendarischen Bedeutung des Jobeljahres und der Deutung des Namens, mir so es auch mit meiner Gleichsetzung des Jobelcyklus mit einer doppelten Apisperiode ergangen ist. Habe ich jene bei Franke und Lilienthal längst vorweggenommen gefunden, so diese jetzt in der zu allerletzt verglichenen Schrift von Wolde De anno Hebraeorum jubilaeo (1837), p. 67. 68.

Absichtlich habe ich bei meiner Untersuchung die jüdische Ueberlieferung beiseite gelassen; denn sie ist nicht der Art, daß man sich irgendwie darauf stützen könnte. Nach Maimonides (הלכות שמטה c. 10 ed. Majus p. 112 sqq.) soll sie zwar dahin gehen, daß das 50. Jahr nicht die Summe der Jahrsiebente sei, sondern: „das 49. Jahr ist שמטה und das 50. יובל, und das 51. (nicht ג'ואחר,

wie Maj. druckt, und übersetzt = ipse L. una cum sequenti, sondern נואחר = LI) ist der Anfang der 6 Jahre der Woche", aber er giebt selber zu, daß nach der Ueberlieferung nicht bloß in den 70 Jahren der Zerstörung des ersten Tempels (p. 114) nur nach שמטות gezählt worden sei, gleichwie man es auch nach der Zerstörung des 2. Tempels thue, sondern auch daß man während des 2. Tempels kein Jobel gehalten habe (p. 113 לאהיתה שם יובל). Gleichwol seien vom 7. Jahre des 2. Tempels 7mal 7 Jahre gezählt und das 50. Jahr geheiligt und gerechnet worden, um die שמטות in Ordnung zu erhalten. In der That lehrt Rabbi Huna in Aboda sara (vergl. nicht Ewald S. 68, der nur unordentlich umschreibt, sondern ed. Edzardi II, p. 67. 68 und die Annotat. p. 242), daß man, um für ein gegebenes Jahr seit der Zerstörung des Tempels die Stelle im Sabbathcyklus zu finden, außer der Hinzufügung von + 1 Jahr (d. i. 70 p. Chr. — 69 p. Chr., welches ein Sabbathjahr war) nur nöthig habe, jedesmal 2 auf 100 Jahre zu den Bruchtheilen der letzten Siebenheit zu addieren. Natürlich machen 2 Jobel 100 Jahre —2, und alle 100 —2 und alle 7 Jahre in Abzug gebracht, ergibt unter der obigen Bedingung sich die Zahl, welche dem betreffenden Jahre in der gegenwärtigen Siebenheit zukommt. Ebenso haben nach meiner Meinung die Juden seit Esra es auch während des bestehenden Tempels gemacht; wenn sie kein Jobel mehr hielten und es doch zur Bestimmung der Schemittas in Rechnung brachten, so haben sie ebenso wenig wie Rabbi Huna 2 Jobel gleich 100 Jahren gesetzt. Wie sollte man auch darauf gekommen sein, nach der Zerstörung des Tempels eine andere Rechnungsweise einzuführen, da sich ja in Bezug auf das Jobeljahr nichts geändert hatte; denn feierte man vorher kein Jobel, wo doch die Bedingungen dafür in dem Wohnen im heiligen Lande vorhanden waren, so konnte nach der Zerstreuung der Wegfall derselben nicht erst die Aufgebung des Jobel im Rechtsleben und in der Zeitrechnung herbeiführen. Man hätte vielmehr die Pflicht gehabt, auch ferner mit Maimonides alle 51. Jahre für erste eines Sabbathcyklus anzusehen. Eben jene Regel des Rabbi Huna für die Berechnung der Jahre seit der zweiten Zerstörung ist es nach meiner Meinung,

welche jener Rabbi Jehuda auch für die früheren Zeiten beobachtet, den man als den Hauptvertreter der von der gewöhnlichen Ansicht abweichenden Gleichsetzung des Jobeljahres mit dem 7. Sabbathjahre anführt, ohne jedoch etwas näheres aus den Quellen mitzutheilen, wenigstens habe ich mich vergeblich in der mir zugänglichen Literatur danach umgesehen. Seine Meinung wird im bab. Talmud. tr. Erach. לג a (mir steht nur der Amsterdamer Druck zur Verfügung) kurz dahin angegeben: שנת נ'עולה לכאן ולכאן מה לי בשמטין סגיא הא ודאי.

Er will es also bei der Berechnung der Sabbathcyklen ignorirt wissen. Diese Worte aber sind wiederholt aus einer ausführlicheren Aeußerung desselben יב b. Hier handelt es sich darum die beiden Angaben zu vereinigen, erstens daß der 2. Tempel במוצאי שביעית zerstört sei, und zweitens daß derselbe 420 Jahre bestanden habe. Rechnet man 8 Jobeljahre = 400 Jahren und 2 Sabbathcyklen = 14 Jahren ab, so bleiben 6, was mit der ersten Angabe nicht stimmen will. Und diese Schwierigkeit löst Rabbi Jehuda, indem er das 50. Jahr als zuviel gezählt bezeichnet und verlangt, daß man auf die 8 Jobel je ein Jahr, also 8 zu den 6 füge, so machen diese 14 Jahre d. i. 2 Sabbathcyklen und es falle dann richtig die Zerstörung in מוצאי שביעית. Ebenso verfährt er bei der Berechnung der früheren Zeiträume. Nach gewöhnlicher Meinung haben die Israeliten vom Einzuge ins Land bis zum Auszuge 17 Jobel gezählt; da aber Ezech. 40, 1 ein Jobel 14 Jahre nach der Zerstörung Jerusalems zu Ende zu gehen schien, so brachte man jene 14 Jahre vorne in Wegfall, indem man 7 Jahre auf die Eroberung, 7 auf die Vertheilung des Landes rechnete, welche beide die Voraussetzung für die Beobachtung der שמטה und des יובל bildeten. Dem Rabbi Jehuda, welcher die 17 Jobel sofort vom Einzuge an rechnete, hielt man entgegen, daß dann die Verwüstung des Tempels in den Anfang des (18.) Jobel falle (denn $440 + 410 = 850 = 17 \times 50$). Darauf antwortet er: nimm 17 Jahre von den 17 Jobelperioden, addiere sie zu jenen, so ergibt sich das 3. Jahr in dem Sabbathcyklus. Ein deutlicher Beweis, daß er genau dieselbe Rechnungsweise für die Bestimmung der in Frage stehenden Jahre innerhalb des Sab-

bathcyklus für alle früheren Zeiten in Anwendung brachte, welche Rabbi Huna für die spätere seit Zerstörung des 2. Tempels. Dann erscheinen aber weiter seine eigene sowol wie die gegenüberstehende Rechnungsweise als bloße deutende Zurechtlegung der überlieferten Angaben. Dieselben lassen sich nach der biblischen Chronologie zum Theil rechtfertigen, wenn die Jobelperiode = 49 Jahren. Vom Beginn des Tempelbaus im 4. Jahre Salomos 1015 rückwärts bis zum Auszuge aus Aegypten sind 480 Jahre, davon gehen ab 39 Jahre bis zur Ansiedlung im Ostjordanlande, bleiben 441 = 9 Jobelperioden; von Rehabeam 978 bis 586 sind 392 Jahre = 8 Jobel. Zu diesen 17 kommen 35 Jahre Salomos und die 14 Ezechiels als 18. Jobel. Die übrigen zu beleuchten, ist hier nicht der Ort, da dazu eine ausführliche Auseinanderwirrung der talmudischen Notizen erforderlich sein würde.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Kritische Noten zu einigen Stellen des Psalmen-textes.

Von

Friedrich Baethgen.

Im Folgenden habe ich versucht, den Text einiger Psalmenstellen größtentheils im Anschlusse an LXX und die übrigen alten Uebersetzungen zu emendiren. So viel ich weiß, ist an den meisten dieser Stellen die von mir vorgeschlagene Reconstruction neu; wo ich Vorgänger fand, habe ich den ältesten genannt, doch ist es immerhin möglich, daß einer oder der andere meiner Aufmerksamkeit entgangen ist; in diesem Falle trete ich von vorn herein alle Prioritätsrechte unbedingt ab.

Daß der Psalmentext in früherer Zeit einigermaßen fluctuirend war, ist bei Kundigen anerkannt. Verehrer der Tradition mache ich auf folgende Stelle des Eusebius (bei Field, Orig. Hexapl. zu Ps. 3, 8) aufmerksam: *Οὕτως τὸ Ἑβραϊκὸν οὐκ ἔχει, ματαίως, ἀλλὰ, σιαγόνα· οἱ δὲ Ο', ματαίως, ἐξέδωκαν, ἢ κατὰ τὰ ἀρχαῖα ἀντίγραφα ἑτέρως ἐσχηκότα, καθά φασί τινες τῶν Ἑβραίων, ἢ τῆς λέξεως τὸ εὐτελὲς ἀποφεύγοντες.* Fügt man hinzu *ἢ τὸ ἀκριβὲς ἀγνοοῦντες*, so hat man wirklich den classischen Kanon, welcher für die Reconstruction des den LXX vorliegenden Textes zu befolgen ist. Auf welchen von den drei genannten Fällen eine abweichende Uebersetzung zurückzuführen ist, muß eingehendes Stu-

dium dieser und der übrigen alten Zeugen lehren. Ob ich die von mir herangezogenen Beispiele mit Recht auf den ersten von Eusebius angeführten Grund zurückgeführt habe, mögen Kenner entscheiden.

Ps. 12, 8. 9.

Von תִּצְּרֶנּוּ und תִּשְׁמְרֶנּוּ (so lies nach LXX Houbigant) halte ich eins für eine in den Text gedrungene Variante; vielleicht ist P'sik, welches sich besonders häufig an kritisch bedenklichen Stellen findet, das letzte äußere Anzeichen hiefür. Statt זו לעולם ist mit LXX vielmehr zu lesen זְ וּלְעוֹלָם (diese Schreibweise häufig in der großen sidonischen und in punischen Inschriften, s. Hupfeld), denn dies Geschlecht dauert nicht לעולם, auch nicht in der relativen Bedeutung, die diesem Worte eignet.

Bei כרם זלות denkt man an ذُلّ الكَرْم; in der That wurden die Buchstaben כרם von Origines χὰρμ umschrieben (s. Field) = כֶּרֶם. Daß diese alte Aussprache unserer jetzigen vorzuziehen sei, unterliegt mir keinem Zweifel. כרם יהוה צבאות בית ישראל Jes. 5, 7. Wie geläufig den Propheten das Bild eines Weinberges als Bezeichnung des Volkes Israel ist, ist bekannt; vgl. noch Jes. 3, 14; 27, 2 ff. (verbunden mit נצר) Jer. 12, 10; 2, 21; 5, 10. — כֶּרֶם זלות sagt man wie כֶּרֶם חֶמֶר Amos 5, 11 [Jes. 27, 2]. Für התהלך c. acc. vgl. Hiob 22, 14. — לבני אדם (Baer לפני אדם ist doch wol Druckfehler) ist eine kürzere Ausdrucksweise für לפני בני אדם oder לעשתות בני אדם (vgl. für diesen Gebrauch des ל z. B. Jona 3, 3. Jer. 33, 9) und ist mit זלות zu verbinden, welches nicht Gemeinheit im sittlichen Sinne, sondern Geringachtung bezeichnet [1]) (s. Riehm). — Die von Hupfeld vorgeschlagene Umstellung der beiden Verse hat etwas ansprechendes; man würde dann auch תִּצְּרֶנּוּ beibehalten können, welches

[1]) Die eigentliche Bedeutung, welche die Wurzel im Arabischen noch hat, und welche auf ein Niederlegen des Weinberges oder der Weinstöcke führen würde, wobei man an ein Zertreten denken könnte, ist doch im Hebräischen nicht nachweisbar und würde auch zu dem סביב יתהלכון nicht besonders passen.



direct auf כֶּרֶם zu beziehen wäre (כרם masc. Cantic. 8, 11. 1 Reg. 21, 1 f. Jes. 5, 1 f.); allein nothwendig ist diese Umstellung nicht (vgl. Riehm). Also übersetze und erkläre

„Du o Jahve wirst uns bewahren vor diesem Geschlecht und in Ewigkeit,
„Mögen auch Frevler rings umkreisen einen Weinberg, der in den Augen der Menschenkinder verächtlich ist."

Ob die zwei siebensilbigen und zwei achtsilbigen Halbverse, welche sich nach der vorgenommenen Emendation aus dem Texte ergeben, neben dem Anklang in אָדָם und עוֹלָם auf Zufall zurückzuführen sind, wage ich nicht zu entscheiden.

Ps. 16, 3.

In Ps. 16 bewegt sich der Gedankengang um das Glück der Frommen im Gegensatze zu dem Unheil der Götzendiener. Jenes Glück ist kein äußeres, vielmehr ist der Dichter selbst in bedrängter Lage V. 10, sondern die innere Zufriedenheit in Gott, wie 73, 26. Die, welche dieselbe Gesinnung haben wie der Dichter, sind קרושים V. 3; im Gegensatze zu ihnen stehen diejenigen, welche אחר מהרו und welche blutige Trankopfer ausgießen V. 4. Die Schmerzen (denn nur das sind עצבות), welche diesen bevorstehen, werden ebenso im geistigen Sinne zu verstehen sein, wie das Glück der Heiligen. Daß jene Heiden sein sollten, ist unwahrscheinlich; sie stehen dem Dichter zu fern; auch paßt auf sie nicht אחר מהרו. Mag man das Verb erklären wie man will, immer werden treulose Israeliten das Subject sein Jer. 2, 11. Daß von einem Trankopfer aus Blut bestehend, welches die Götzendiener ausgießen, hier die Rede sei, bestreitet Hitzig, da das Altertum solche überhaupt nicht kenne; allein seine Auslegung: „Weniger will ich spenden ihre Trankopfer als Blut", wird kaum auf Anerkennung rechnen dürfen.

Wenn man Jes. 57, 5 f. vgl. 65, 11 liest, daß die abtrünnigen Israeliten ihre Kinder den Götzen schlachteten und hiebei Trankopfer spendeten, so ist die Combination, nach welcher letztere „blutige Trankopfer" genannt wurden, nicht eben schwer zu begreifen. An der angeführten Stelle wird gesagt, die חלקי נחל

seien חלק und גורל der Abtrünnigen; ob es zufällig ist, daß in unserem Psalm V. 5 Jahveh חלק und גורל תומיך des Dichters heißt? Die Treuen heißen 62, 12 עם הקדש, im Ps. V. 3 קדושים; der Dichter sagt von sich V. 9 שמח לבי ויגל כבודי; Jes. 65, 13f. heißt es von den Knechten Gottes ישמחו ... ירנו מטוב לב. Viel sind die Schmerzen der Treulosen Ps. 16, 4; Jes. 65, 14 werden sie angeredet תצעקו מכאב לב; der Dichter V. 4 will ihren Namen nicht auf seine Lippen nehmen; Jes. 65, 15 dient er als Fluchformel; die Ahnung eines ewigen Lebens, welche am Ende des Psalm doch schwer zu verkennen ist, erklärt sich am leichtesten aus einer Zeit, in der Jes. 65, 20; 66, 23ff. (25, 8) geschrieben wurde.

Diese Berührungen führen auf die Zeit, in welcher der Psalm entstand; es war die Zeit des Exils, in welcher die große Spaltung zwischen Treuen und Abtrünnigen deutlicher als je hervortrat. Dies Ergebnis wird durch eine Lesart der LXX bestätigt, welche zugleich den kranken Text V. 3 heilt und deren lange Einleitung man damit entschuldigen möge, daß sie erst durch die obigen Bemerkungen in das rechte Licht gestellt wird. — Daß Ps. 16, 3 corrumpirt sei, gibt auch Delitzsch zu, doch hat seine Versetzung der Copula von ואדירי nach לקדושים wenig Wahrscheinlichkeit für sich. Es ist ziemlich allgemein anerkannt, daß der Fehler in המה ואדירי steckt. LXX übersetzen, *τοῖς ἁγίοις τοῖς ἐν τῇ γῇ αὐτοῦ ἐθαυμάστωσε (κύριος), πάντα τὰ θελήματα αὐτοῦ ἐν αὐτοῖς.* — Das *κύριος*, welches Theodoret und über 90 Codd. bei Parsons lesen, scheint ursprünglich zu sein, und repräsentirt das schließende י von ואדירי als gewöhnliche Abkürzung von יהוה wie Jona 1, 9 עברי אנכי LXX *δοῦλος κυρίου εἰμὶ ἐγώ* = עבד י״ אנכי (Capellus). Daß LXX יאדיר lasen, wie Capellus meint, ist nicht wahrscheinlich, denn dann würde sich *γῇ αὐτοῦ* nicht erklären; das ו vor אדיר fehlte ihrer Vorlage vielmehr gänzlich und sie lasen mit anderer Vertheilung der Buchstaben

לִקְדוֹשִׁים אֲשֶׁר בְּאַרְצוֹ
מַה־אַדִּיר י״ כָּל־חֶפְצוֹ־בָם

„An den Heiligen, welche in seinem Lande sind, handelt Jahve herrlich; sein ganzes Wohlgefallen hat er an ihnen.“

Hiebei ist grammatisch zunächst folgendes zu bemerken. Für אַרְצֹה = ארצו vgl. Gen. 49, 11. Num. 23, 8. Deuter. 34, 7. Nah. 2, 1. — Für die aufgelöste Form מהאדיר vgl. מְהֻקְצָעוֹת Ez. 46, 22. Ewald, § 192 d. Für die Uebersetzung des Partic. durch Aor. z. B. Ps. 118, 15 f. al. — האדיר לפלוני sagt man wie etwa הרחיב לפ״. — חפצו sprachen LXX pluralisch aus, was für uns nicht bindend ist. Bemerkenswerth ist, daß dieselbe Zusammenstellung von חפץ und האדיר, welche sich im Psalm findet, bei dem oft genannten Deuterojesaias 42, 21 zu lesen ist. Daß Jahve an den Heiligen sein חפץ habe, drückt derselbe Schriftsteller 62, 4 so aus, daß er sagt, das treue Volk werde von ihm den Namen חפצי בה erhalten. — Das göttliche Wohlgefallen, welches jedenfalls von größerer Bedeutung für die Heiligen ist als das subjective des Dichters, ist der Grund für das in מהאדיר ausgedrückte Thun; in letzterem haben wir das vermißte Verb gefunden, welches im Gegensatze zu ירבו עצבותם V. 4 steht. Einen sachlichen Commentar zu diesem Verherrlichen bietet Jes. 62, 8—12; 65, 16—25. — Endlich ist noch בארצה zu erklären. Natürlich ist das Palästina. Hieraus läßt sich aber das Zeitalter des Psalm noch etwas genauer bestimmen. Er ist gedichtet, als ein Theil des Volkes bereits aus der Gefangenschaft zurückgekehrt war. In der noch ungetrübten Freude über die jüngste Wiederherstellung seines Volkes, über die Rückkehr in das Vaterland, setzt sich der Dichter hinweg über die Drangsale des äußeren Lebens und lebt nur dem einen Gefühl der Dankbarkeit gegen Gott und der Zufriedenheit in ihm, ähnlich wie ein anderer Dichter Ps. 126, der aber wol etwas später lebte. Die Erinnerung an die abtrünnigen Israeliten, welche dem Götzendienst ergeben zurückblieben, droht einen Augenblick seine Freude zu trüben, denn er weiß, ihr Verhalten kann ihnen unmöglich zum Segen gereichen, ihrer Schmerzen werden viel werden. Aber zu voll ist noch sein Herz von Freude über das jüngst Erlebte, darüber daß ihm sein Loos in den „lieblichen Gegenden“ des Vaterlandes fiel, und deswegen kennt er schließlich doch nur das eine Gefühl des Dankes gegen den, der „ihn berathen hat“, die Heimkehr anzutreten. —

Ps. 22, 30ff.

אכלו versteht man von der Verehrung Gottes durch Opfermahlzeiten; allein dieser Theil des Opfers hat seine Beziehung nicht auf Gott sondern auf die Darbringer, und die freudige Stimmung, welche in ihm zum Ausdrucke kommt (Deut. 12, 7. 12) paßt schlecht zu dem trüben Gedanken, welcher in dem יורדי עפר des zweiten Versgliedes angeschlagen wird. Wenn de Wette gar die beiden Verba אכלו und יכרעו als Bezeichnung der verschiedenen Art der Verehrung, die jedem zugetheilt ist, verstanden wissen will: die Reichen durch Essen von Opfermahlzeiten, die Armen durch Knieen, so hat schon Hupfeld dazu bemerkt, daß diese Theilung doch etwas parteiisch ist. Allein wenn dieser Exeget dann das Essen einfach als Bezeichnung der Lebensthätigkeit verstanden wissen will, so dürften dieser etwas materialistisch gefärbten Auslegung in Matth. 4, 4 gewichtige Bedenken gegenüberstehen. — Das Perfectum אכלו nebst וַיִּשְׁתַּחֲוּוּ durfte jedenfalls nicht in dem Commentare als Perfectum der zuversichtlichen Erwartung aufgefaßt werden, in dessen erstem Bande bei einer ähnlichen Stelle zu lesen steht: „Die Verba als Präsens zu fassen verbietet schon die unerbittliche Grammatik, wonach diese Perff. in Verbindung mit Imperf. conv. nichts anderes als hist. Tempora sein und bestimmte Vergangenheit bezeichnen müssen". Hupfeld I, 112; II, 80.

אכלו neben יאכלו V. 27 ist bedenklich. Die ganze Verwirrung beruht, wie mir scheint, auf einer Dittographie des ו in אכלו, welches, sobald es vorhanden war, wohl oder übel zu ישתחוו gezogen werden mußte. Nun aber konnten auch die vorangehenden vier Buchstaben nur noch als Verbum gelesen werden, wobei der Schreiber noch an das יאכלו V. 27 denken mochte, während sie vom Dichter als zwei Worte gedacht waren

אַךְ לוֹ ישתחוו כל דשני ארץ[1])

Wie gut sich dieser Gedanke an das Vorhergehende anschließt, braucht kaum hervorgehoben zu werden; der neue Gedanke im Verhältnis zu 28b liegt eben in dem אך לו und dem כל דשני ארץ.

---

[1]) Diese Emendation fand ich nachträglich auch schon bei Bruston, Du texte primitiv des Psaumes, p. 97sq.

Der Fehler ist allerdings alt, denn LXX fanden ihn bereits vor. Dagegen geben uns diese Zeugen wichtige Winke für das Verständnis und die richtige Textgestaltung des Folgenden.

Man pflegt bei der Erklärung der Worte ונפשו לא חיה in unserer Zeit kaum anzumerken, daß auch eine Lesart existirt hat, welche von der unseres jungen masoretischen Textes verschieden war; ich gebe daher hier zunächst eine Uebersicht über die früheren Texteszeugen. Wenn man den Alexandrinern Willkür in der Uebersetzung vorwerfen will, so steht hier Behauptung gegen Behauptung; die übrigen alten Uebersetzer (Aquila, Symmachus ꝛc.) pflegen auch beim großen Publicum mit diesem Vorwurf verschont zu werden.

Für ונפשו haben *ἡ ψυχή μου* LXX, Quinta, Sexta, Septima, Peschita; dem masoretischen Texte folgen Symmachus, Theodotion, Hieronymus, Chaldäer. — לא = לו (*αὐτῷ*) LXX Aquila (!) Peschita, Hieronymus; nicht ausdrücklich wiedergegeben von Symmachus (*οὐ ἡ ψυχὴ ζήσει*) und Theodotion (*καὶ ἡ ψυχὴ αὐτοῦ ζῇ*); לא = „nicht“ nur masoretischer Text und Chaldäers. — 31. Für זרע haben LXX Theodotion זַרְעִי.

Wie unerträglich es ist, die Worte ונפשו לא חיה als Erläuterung von ירדי עפר zu verstehen: „und zwar der, welcher seine Seele nicht am Leben erhält“ fühlt jeder, der für Dichtung Verständnis hat; grammatisch gebildete Leser nehmen auch Anstoß an dem Wechsel des Numerus. Hupfeld zieht deshalb das Glied als Vordersatz zum folgenden Verse: „und wer seine Seele nicht am Leben erhält — Same wird ihm dienen“. Natürlich müßte dann זרעו gelesen werden (Böttcher), denn זרע absolut ist nicht posteri. Hupfeld thut Recht, die in V. 30 nachschleppenden Worte zu V. 31 zu ziehen, wodurch Gleichmäßigkeit der Verse erzielt wird; allein statt זרע oder זרעו lasen LXX Theodotion vielmehr זרעי יעבדנו. Das eine י fiel im masoretischen Texte aus und fehlte bereits in den Vorlagen von Aquila, Symmachus, Peschita, Hieronymus, Chaldäer. Daß aber diese Lesart der LXX das Richtige enthält, scheint mir aus folgenden Gründen unzweifelhaft.

Bei נפשו und נפשי halten sich die Zeugen noch die Wage; dagegen wird לא bei allen alten Uebersetzern im Sinne von לו ge-

nommen, und nur der verhältnismäßig junge Chaldäer und masoretische Text verstehen es als Negation. Beim Chaldäer ist dies unzweifelhaft; beim masoretischen Texte wahrscheinlich, weil unser Vers bei der Masora nicht unter den 15 Stellen aufgeführt ist, an denen לא ungenaue Schreibung für לו ist. (Exod. 21, 8. Lev. 11, 21; 25, 30. 1 Sam. 2, 3; 16, 8. 2 Reg. 8, 10. Jes. 9, 2; 63, 9. Ps. 100, 3; 139, 16. Hiob 13, 15; 41, 4. Prov. 26, 2; 19, 7. Esra 4, 2. Außerdem noch zwei Stellen, an welchen die Ansichten verschieden sind: Jes. 49, 5. 1 Chron. 11, 20.[1]) חיה liest kein einziger von den alten Uebersetzern, auch nicht Aquila, Symmachus, Theodotion, Peschita, Hieronymus, Chaldäer als Pi'el, sondern als 3. pers. fem. perf. kal von חָיַי, nämlich חָיָה (masc. z. B. Gen. 3, 22 u. ö.) oder חָיְָה Exod. 1, 16 (diese Stelle steht allerdings kritisch nicht fest). Wir haben also als den Text, welcher in alter Zeit gelesen wurde, eruirt

וְנַפְשִׁי לֹא [לוֹ =] חָיָה
„aber meine Seele lebt ihm".

Der Gedankengang, welcher den Dichter 30a leitete, war folgender.

Auch die Gewaltigen der Erde, von denen der Dichter jetzt zu leiden hat, werden sich dereinst vor י״ beugen; in scharfer Antithese zum Ausdruck דשני ארץ werden diese selben im Parallelgliede 30b unter die subsumirt und als solche bezeichnet, die in den Staub hinabsinken. Wenn man meint, daß hiemit eine andere Classe bezeichnet sei, nämlich die bereits Verstorbenen, welche Gott auch in der Unterwelt noch huldigten, so gibt dagegen der Satz במות אין זכרך Ps. 6, 6 vgl. Jes. 38, 18. Ps. 115, 17, und das Participium bezeichnet natürlich nicht allein die Vergangenheit Ew., § 288a. Vielmehr ist das „in den Staub hinabsinken", das Sterben jener Gewaltigen, die thatsächliche Anerkennung der alleinigen Herrschaft Gottes. — Aber wird nicht auch der Dichter

---

[1]) Die Angabe in Geigers Jüdischer Zeitschr. f. W. u. L., 1. Jahrgang, S. 316, Anm. 31, wo angeführt wird, daß in der h. Schrift 21mal לא für לו stehe, scheint auf einem Versehen zu beruhen; vgl. Frensdorff, Ochla w' Ochla, S. 30 der Noten.

zu denen gehören, die in den Staub hinabfahren? soll auch er so die Alleinherrschaft Gottes verherrlichen? Nein, seine Seele lebt Gott. Freilich muß er ja die erste Frage bejahen, aber in siegesfroher Gewißheit verneint er die zweite und stellt damit zugleich die Bejahung der ersten in das rechte Licht. Muß er auch sterben, für Gott lebt er weiter. Sofort aber spricht er aus, wie dies gemeint ist. In seinem Samen, der Gott dienen wird, lebt auch er selbst Gott; so wird der 26a angeschlagene Gedanke wieder aufgenommen und erweitert. —

In V. 32 soll יבאו heißen: „in die Welt kommen = geboren werden", was sich schwerlich wird nachweisen lassen und besonders neben עם נולד recht frostig wäre; auf der anderen Seite bedeutet דור V. 31 Ende an und für sich nicht die kommende Generation [1]), ebensowenig wie זרע im Anfange des Verses; also lies nach LXX לְדוֹר יבוא, wobei das ו in יבאו entweder versetzt oder auf Dittographie (ויגידו) zurückzuführen ist. — Hinter עשה lasen LXX mit abschließender Kraft und schönem Rhythmus יהוה

אך לו ישתחוו כל דשני ארץ
לפניו יכרעו כל יורדי עפר
ונפשי לא חיה זרעו יעבדנו
יספר לאדני לדור יבוא
ויגידו צדקתו לעם נולד
כי עשה יהוה

„Vor ihm allein werden sich niederwerfen alle Fetten der Erde,
„Vor seinem Angesicht die Kniee beugen alle, die in den Staub hinabfahren.
„Aber meine Seele lebt ihm; mein Same wird ihm dienen;
„Erzählt werden wird vom Herrn dem kommenden Geschlecht;
„Und verkünden wird man seine Gerechtigkeit dem Volk, das geboren wird,
„Denn der Ewige waltet."

Ps. 46, 5.

קְדשׁ מִשְׁכְּנֵי עֶלְיוֹן

Die Uebersetzung: „Das Heiligtum der Wohnungen des Höchsten"

---

1) 71, 18 ist לְכָל in den Text gedrungene Variante und vielmehr לְדוֹר יבוא zu verbinden.

ist grammatisch unrichtig, denn קְדֹשׁ ist nicht קְדֹשׁ (s. Hitzig). Grammatisch können die vorliegenden Worte, abgesehen von der gleich anzuführenden Beschränkung, nur so verstanden werden, daß in dem ersten Worte der Status constr. Verbindung קדש וגו ein Superlativbegriff ausgedrückt ist: „Die heiligste (Wohnung) von den Wohnungen des Höchsten, wie חכמי יעצי פרעה Jes. 19, 11. Allein diese Auffassung [1]), in welcher 5b Permutativ von עיר אלהים wäre, scheitert auch abgesehen von der Bedenklichkeit des Sinnes daran, daß, wie schon Houbigant bemerkt, der Plural משכנים nie als Bezeichnung der göttlichen Wohnung gebraucht wird, sondern immer משכנות. Die Form משכנים findet sich überhaupt nur ein mal Ez. 25, 4 von den einzelnen Zelten der Wüstenaraber.

LXX Ἡγίασε τὸ σκήνωμα αὐτοῦ ὁ ὕψιστος
= קִדֵּשׁ מִשְׁכָּנוֹ עֶלְיוֹן [2])

„Ein Strom — seine Rinnsale erfreuen die Stadt Gottes;
„Der Höchste hat seine Wohnung geheiligt."

נהר פלגיו וגו ist ähnlich gesagt und dichterisch gedacht wie Hiob 3, 6 הלילה ההוא יקחהו אפל. An letzter Stelle wollte der Dichter ursprünglich sagen: „Jene Nacht sei Finsternis"; nachdem er schon den Satz begonnen, verändert er seinen Gedanken dahin, daß er sagt: „Finsterniß ergreife sie." Wie hier das Prädicat nachträglich geändert ist, so im Psalm das Subject. Der anfängliche Gedanke war: „Ein Strom — erfreut ꝛc." Nachdem das Subject schon ausgesprochen, modificirt der Dichter dies Bild in der Weise des Textes.

Da es bei Jerusalem keinen נהר gibt, so wird dieser allerdings von dem Strome der göttlichen Gnade zu verstehen sein, deren einzelne Erweisungen die vom נהר abgeleiteten das Land bewässernden פלגים sind. Wenn man bedenkt, welche hervorragende Stellung das Wasser in der Phantasie jedes orientalischen Dichters behauptet, so hat dies Bild nichts befremdendes mehr. — Die

---

1) Die Auffassung der Masora, welche קדש durch Rebia mugrasch vom Folgenden trennt, ist nicht klar.

2) Capellus unrichtig קְדֹשׁ.

zweite Vershälfte drückt den Gedanken der ersten ohne Bild aus und nimmt Rücksicht auf die Gefahren, welche der Stadt von den Feinden gedroht hatten. Diese hatten die Absicht, die Wohnung Gottes zu entweihen (חלל Ps. 74, 7); indem aber der Höchste seine Wohnung für heilig erklärte, hat er ihr Beginnen vereitelt.

Ps. 51, 10.

Statt des unverständlichen תשמיעני lies nach Peschita תַּשְׂבִּיעֵנִי [1]).

Ps. 52, 9.

ברותו gibt höchstens einen sehr gezwungenen Sinn; Peschita ܒܩܢܝܢܗ = בְּהוֹנוֹ. Für die Uebersetzung vgl. Ps. 112, 3. Prov. 6, 31; 8, 18; 10, 15; 13, 11; 19, 4; 24, 4; 29, 3. Dieselbe Lesart hat sich beim Chaldäer erhalten: בממוניה.

Ps. 58, 3.

אף בלב עולת תפעלון בארץ

„Im Herzen; nicht bloß die Kürze des Ausdruckes fällt auf, indem man eher בלבבכם erwarten durfte, sondern es paßt auch das Herz nicht gut zu der Handlung, dem „Frevel üben". Kann etwa der Dichter gemeint haben: „wissentlich übet ihr Frevel"? (Olshausen). Letztere Frage verneint Hupfeld mit Recht; allein seine Erklärung: „Frevel verüben sie, die im Herzen sind und von da aus zur That werden" verlangt עולת [ב]לב. — Der Syrer übersetzt ܗܐ ܟܠܟܘܢ ܥܘܠܐ ܡܡܠܠܝܢ ܐܢܬܘܢ ܒܐܪܥܐ „wahrlich, ihr alle redet Frevel auf Erden". — In dieser Uebersetzung verbirgt sich, wie häufiger beim Syrer, eine doppelte Lesart des hebräischen Textes. Die unseres jetzigen Textes בלב···תפעלון gab er wieder durch ܡܡܠܠܝܢ ܐܢܬܘܢ; außerdem aber hatte er Kunde von einer anderen, nach welcher כֻּלְּכֶם statt בלב gelesen wurde. Ich zweifle nicht, daß in dieser Lesart die ursprünglichen Worte des Dichters erhalten sind.

---

1) Als Conjectur bei Bruston, Du texte primitif des Psaumes, Paris 1873.

Ps. 62, 9.

בכל עת ו עם

LXX *Ἐλπίσατε ἐπ' αὐτὸν πᾶσα συναγωγὴ λαοῦ* = בטחו בו כל עֲדַת עם (Houbig.). Die jetzige Lesart gibt ohne Zweifel einen Sinn, obgleich עם etwas nackt dasteht, weswegen der Chaldäer ergänzt עמא דבית ישראל. Auch deutet P'sik auf eine Lücke im Texte. Anfangs war, wie 1 Reg. 9, 18. Dan. 2, 9 noch ein leerer Raum für ד gelassen, der später nicht beachtet oder nur durch den Trennungsstrich nach עת angedeutet wurde. Ob das ב in בכל ursprünglich ist, oder durch die Aehnlichkeit des folgenden כ hervorgerufen wurde, wird sich kaum entscheiden lassen.

Ps. 75, 6.

תדברו בצואר עתק

Den Nöthen, welche diese Worte der Auslegung bereiten, entgeht man und erreicht zugleich einen vollkommenen Parallelismus, wenn man statt בצואר mit LXX בְּצוּר liest. Natürlich ist das der צור ישראל. Für den absoluten Gebrauch dieses Wortes, welches bekanntlich, auch abgesehen von Gott, als Eigenname vorkommt, vgl. z. B. Habak. 1, 12. Die Uebertragung durch *θεός* ist da, wo es Gott bezeichnet, bei LXX regelmäßig. — Derselbe Fehler findet sich Habak. 3, 13, nur daß ihn LXX hier schon vorfanden.

Beide Stellen sind bereits von Capellus reconstruirt, doch scheint seine Arbeit vergessen zu sein; ich habe daher, da ich an der Psalmstelle die Correctur selbständig fand, auf's neue auf diese Vorschläge hinweisen zu sollen geglaubt. *Μηδ' ὅλως δὲ μέμψεως ἄξιοι φανησόμεθα, εἰ περὶ τῶν αὐτῶν πάλιν εἴπωμεν, διὸ καὶ τρὶς τὰ καλὰ λέγειν ἐπαινετέον τοῖς γε νοῦν ἔχουσιν.* Bekker, Anecdot. 720.

Ps. 85, 7. 9.

V. 7. Statt הלא lasen LXX mit größerer Kraft und Würde הָאֵל (Cap.). V. 9 lasen sie vor כי noch ein כִּי, wodurch die Aehnlichkeit mit Habak. 2, 1 noch vergrößert wird. In dem göttlichen Ausspruche stört die Warnung am Schlusse des Verses, welche kein דְּבַר שָׁלוֹם ist. כסלה für „Thorheit" kommt sonst nicht

vor. LXX: *Καὶ ἐπὶ τοὺς ἐπιστρέφοντας πρὸς αὐτὸν καρδίαν* = וְאֶל־שָׁבֵי לִבָּם לֹה (falsch bei Cap.). Die matres lectionis stammen bekanntlich zum großen Theile erst aus jüngerer Zeit (nicht alle vgl. zu Ps. 118, 12). Ueber לֹה = לוֹ vgl. zu Ps. 16, 3. Nun sind שבי פשע Jes. 49, 20 solche, die von der Sünde zurückgekehrt sind, und שובי מלחמה Micha 2, 8 die aus dem Kriege zurückgeführten. Also scheinen שבי לבם לה solche zu sein, welche von ihrem Herzen, d. i. ihrem Eigenwillen zu Gott zurückgekehrt sind. Allein in diesem scharfen Gegensatze würde man weder eine Präposition noch ein Prädikat zu לבם gern vermissen. Nun findet sich aber gerade in diesem Psalm V. 2. 5 שוב in transitiver Bedeutung, also übersetze: „Und zu denen, welche ihr Herz ihm zuwenden."

Ps. 118, 12.

דעכו כאש קוצים

Diese Worte sind scheinbar ein gesundes Glied, so daß Operationen daran nicht vorgenommen werden sollten. „Das Bild von den stechenden Bienen (vgl. Deut. 1, 44) wird sofort wieder verlassen und die (geschehene) Vernichtung der Feinde unter dem neuen Bilde eines schnell verlöschenden Feuers von Dorngesträuch dargestellt" (Olshausen). Aber wenn die Vernichtung geschehen ist, wozu dann בשם יהוה כי אמילם? Selbst wenn die schnelle Vernichtung als eine in der Zukunft geschehene vorgestellt wird, so würde auch dadurch der Gedanke der Abwehr durch den Namen Jahve's nur abgeschwächt werden. In V. 10. 11. 12 soll offenbar eine Steigerung der Angriffswuth veranschaulicht werden, was bei der jetzigen Textgestalt für V. 12 nicht der Fall ist. דֹּעֲכוּ kommt im Puʿal nicht weiter vor; man erwartet das Kal Jes. 43, 17. Trotz alle dem würde man kaum auf den Gedanken einer Textescorruption kommen, wenn hier nicht die außerordentlich interessante abweichende Uebersetzung der LXX vorläge: *Ἐκύκλωσάν με ὡς εἰ μέλισσαι κηρίον καὶ ἐξεκαύθησαν ὡς πῦρ ἐν ἀκάνθαις.*

סבוני כדברים דו[נג ב]ערו כאש בקוצים

„Sie umringten mich wie Bienen Wachs, sie brannten wie Feuer in Dornen." — Das tertium comparationis, in beiden Bildern

dasselbe, ist unmittelbar klar; für das zweite, welches natürlich nicht vom Verbrennen, sondern vom lebhaften Brennen zu verstehen ist, wie זפת בערה Jes. 34, 9, vgl. noch Exod. 22, 5. Die drei Buchstaben [נג כ] waren in der Vorlage des Schreibers verwischt; דער ist kein Wort. ר und כ sind z. B. in der elften Columne auf der Schrifttafel von Schraders Einleitung wenigstens in einer Form kaum zu unterscheiden, und ihre Vertauschung hat auch Ps. 18, 12 (חשכת) vgl. mit 2 Sam. 22, 12 (חשרת) stattgefunden. So entstand רועכו, wobei כ vor קוצים wohl oder übel weichen mußte. — Die Hinzufügung der Copula bei LXX vor ἐξεκαύθησαν kann willkürlich sein. —

Nicht minder interessant als das Vorhergehende ist uns jetzt das Puʿal. Es ist schwer verständlich, wie der O-Laut sich hier festsetzen konnte — denn Dornenfeuer wird gar nicht so leicht ausgelöscht — wenn er nicht noch von רונג übrig geblieben war. Dieses war plene geschrieben (gegen de Lagarde, Anm. zur griechischen Uebersetzung der Proverbien, S. 4); רו war stehen geblieben und wurde mit den folgenden Buchstaben zu רועכו vereinigt. Allein dies war falsche Schreibung; das ו wurde getilgt und nur der Laut blieb als Zeuge einer ursprünglich anderen Lesart übrig. Ein Theil dieser ursprünglichen Lesart hat sich übrigens aus alter Erinnerung noch beim Chaldäer erhalten, welcher die Worte דעכו כאש קוצים folgendermaßen wiedergibt דלקון היך אשתא בכובין. Wenn LXX nicht da wären, so würde man geneigt sein, diese Uebersetzung für Willkür zu halten; nun ist sie eine willkommene Bestätigung des oben Ausgeführten.

Recensionen.

1.

Hieronymi de viris inlustribus liber. Accedit Gennadii catalogus virorum inlustrium. Ex recensione **Guilelmi Herdingii.** Lipsiae, in aedibus B. G. Teubneri. 1879. XLIV & 112 S. 8°.

Wem es nur um Bekanntschaft mit einer hieronymianischen Schrift zu thun ist, und wer sich gelegentlich über den einen oder anderen patristischen Autor an ältester Quelle informiren will, der wird mit der hier gebotenen Gabe wohl zufrieden sein; denn der Text hat an manchen Stellen gegen früher Besserung erfahren und hat den unleugbaren Vortheil bequemer Zugänglichkeit, während man bisher auf die größeren Gesamtausgaben angewiesen war, die zum Theile selbst wieder Theile größerer Sammelwerke sind und nur in größeren Bibliotheken angetroffen werden. Kommt es jedoch jemand darauf an, sich mit Hieronymus' Vv. ill. eingehender zu beschäftigen und dessen literarhistorisches Urtheil in möglichst genauer und zuverlässiger Form kennen zu lernen, den müssen wir auf die Wiener vertrösten. Denn Herding hat mit seinem Texte doch nur ein unsicheres Provisorium geschaffen. Zwar erhalten wir zur ersten Auflage gewissermaßen eine zweite verbesserte dazu, doch auch diese weist noch keine genügend sicheren Resultate auf. — Es ist bekannt, wie zahlreich die Manuscripte der Vv. ill. des Hieronymus noch vertreten sind: um so mehr ist es zu bedauern, daß Herding davon so wenige (4—5) zu Rathe gezogen hat. Sein Apparat enthält nur Varianten aus einem Bamberger (11. Jh.), Berner (11. Jh.), Nürnberger (14. Jh.) Manuscripte, aus einem

Vaticanus S. VII und nachträglich aus einem Parisinus S. VII. Das neue kritische Fundament ist also nur dürftig, und das gewonnene Resultat, wenn es sich auch von den früheren Ausgaben abhebt, noch unzuverläßig. Des Herausgebers Text war bereits gedruckt, als er mit dem Parisinus bekannt wurde. Infolge dessen hat er in der praefatio eine bedeutende Reihe von Veränderungen niedergelegt, auch dabei die erste Variantenliste erheblich erweitert. Wir vermissen aber zuvörderst ein Urtheil über das Verhältnis der Codd. zu einander und über ihre Vorzüge im einzelnen, und es scheint, daß der Herausgeber darüber selbst noch nicht zu festen Ansichten gelangt sei. Und doch ist es nothwendig zu wissen, ob P unter, über oder neben V steht, ob A (Bamb.), B (Bern.), N directe verwandtschaftliche Beziehungen zu ihnen haben, oder ob und welche anderen Quellen sie repräsentiren, und welche Autorität sie demnach beanspruchen können. Zweifelsohne würde diese Untersuchung den Herausgeber auf die Vermehrung seiner handschriftlichen Hülfsmittel geführt haben. Herdings jetzige Auswahl der Lesarten erscheint mehr willkürlich und zufällig als rationell. Zunächst sind wir mistrauisch, ob der Herausgeber uns auch überall die erforderlichen Varianten mitgetheilt hat; denn die Nachträge der praefatio bringen, abgesehen von P, noch oft verschiedene Lesarten aus ABN, die an sich schon unter dem Texte Erwähnung, mehrfach auch Aufnahme in den Text verdient hätten, wie die später mit P gelieferte Probe zeigt. Bei einem solchen Verfahren fühlen wir uns auch nach den Ergänzungen nicht sicher. Wie überaus lästig es ist, sich den Text erst nach der zweiten Revision feststellen zu müssen, bedarf nicht weiterer Ausführung. — Wir halten 21, 8 ossuum, 29, 21 alium für richtig; 28, 25 ist bei iscripsit (V) nicht an die Auflösung is scripsit zu denken; diese Prosthese von i vor sc ist in den Handschriften nicht selten (vgl. auch 60, 17 V); 11, 4 lies adoratu statt adventu; 38, 25 lies cata Matthaeum, cata findet sich von Hieronym. häufig übernommen; 49, 17 lies Lucianea; 62, 25 Arrianae ist wie Arrius mit doppeltem r zu schreiben und zwar auch an den anderen Stellen des Hieronymus und Gennadius, denn so bieten es hier und bei anderen patres, z. B. Se-

dulius, Salvianus die besten Manuscripte consequent, und Sedulius, ein Poet von bester Verstechnik mißt Arrius dactylisch. — In orthographischen Inconsequenzen ist die neue Ausgabe stark: Herding schreibt bald haeresis, bald heresis, bald interpraetatur, bald interpretatur. 28, 5 ist Gortynae statt Gortinae, 34, 30 Smyrnae (statt Smirnae) herzustellen, vgl. 20, 12 u. 17 und 35, 1, wo die richtige Form steht. Nach mehrmaligem hexemeron erscheint 42, 4 hexaemeron, desgl. 61, 9. Die Assimilation in Compositis ist willkürlich. Man übersehe doch nicht, daß wir es bei Hieronymus mit einem speciell philologisch gebildeten Autor zu thun haben, dem man solches allerlei am wenigsten aufzwingen sollte. Die große Summe derartiger Nachläßigkeiten wirft ein bedenkliches Licht auf die Arbeitsweise des Herausgebers und begünstigt den Vorwurf der Eilfertigkeit auch für andere Seiten der philologischen Leistung. Vielleicht hat auch in dieser Flüchtigkeit der Arbeit eine andere Schattenseite der neuen Ausgabe ihren Grund: ich meine die undeutliche Bezeichnung des handschriftlichen Befundes unter dem Texte und theilweise auch in der praefatio; man muß gewöhnlich erst Wort für Wort prüfen, wozu die Variante gegeben sein könnte. Welches est z. B. in BN 8, 4 fehlt, ist nicht zu ersehen; für welches gilt fuit? Wohin gehört et 18, 3? Zu welchem et gehört post 9, 10? Daß sich des Herausgebers Worte nicht durch cursive von den Varianten unterscheiden, ist ebenfalls störend.

Alle die gerügten Uebelstände finden sich auch im Kataloge des Gennadius wieder. — Die vita 92 (Sidonius) halte ich für unecht: auffallend ist namentlich der Schlußsatz durch seine abweichende Form. Die vita fehlt nicht nur in N, sondern auch in den meisten Manuscripten, welche Vallarsi für seine Ausgabe benutzte, die auf einem vorzüglichen Codex beruht und eben deswegen im Apparat Herdings eine Stelle verdient hätte. Sie fehlt aber auch in den zwei Wiener Handschriften, deren eine (saec. VIII) der Veronenser gleichgestellt wird. Die Frage nach vollständigeren handschriftlichen Exemplaren ist von Herding gar nicht berührt worden, von denen doch Sirmond und Cellier unter Anführung von Thatsachen

sprechen; ihre Mittheilungen hat neuerdings Hüemer (De Sedulii vit. et scr., Vindobonae 1878, p. 18sqq.) mit guten Gründen für glaubwürdig erklärt, auf den der Kürze halber hier verwiesen sei. Einen Excurs über echtes und interpolirtes hätte der Herausgeber unter allen Umständen in der praefatio ausführen müssen. Unser Vorwurf, der Herausgeber habe sich nicht genug um seine handschriftlichen und sonstigen Hülfsmittel gekümmert, trifft auch hier wieder zu; bedauerlich ist namentlich, daß der cod. Parisinus (der auch einen Artikel über Hieronymus enthält) für Gennadius nicht benutzt ist. Es stehen im Apparat also dem einen Vaticanus drei jüngere Manuscripte gegenüber. — Die gemachten Angaben werden genügen, um unser Gesamturtheil über die Ausgabe, daß sie nur unfertige und vorläufige Resultate biete, zu rechtfertigen.

Dr. Ludwig.

Inhalt des Jahrganges 1880.

Erstes Heft.

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

Recensionen.

Miscellen.

Zweites Heft.

Abhandlungen.

Seite

Viertes Heft.

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

Recensionen.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

	ℳ	₰
Dale, R. W.: Der Versöhnungstod Christi. Vorlesungen in der Congregational Union von England und Wales. Autorisirte deutsche Bearbeitung von F. J. A. Brunsing; nach der 7. Auflage des Originals. LVIII u. 378 S.	5	—
Der christliche Glaube und die menschliche Freiheit. Erster Theil: Präliminarien. Mit einem offenen Briefe an Herrn R. v. Bennigsen als Vorwort. XXXVI u. 218 S.	4	—
Kölling, H.: Die theologische Wissenschaft und die Kirche in ihrem Verhältnis zu einander. Ein Beitrag zur Ordens- und Reformationsgeschichte nach meistens ungedruckten Quellen. IV u. 48 S.	1	—
Monrad, D. G.: Glaube und Vergebung. Deutsch von A. Michelsen. V u. 177 S.	2	40
Wendt, B.: Symbolik der römisch-katholischen Kirche. I. Abth. XI u. 299 S.	6	—
Ziemssen, O.: Anthropologische Grundgedanken über Ursprung und Ziel der Religion. Erster Theil: Die Religion im Lichte der Psychologie. XXXIV u. 208 S.	3	—
Roggenbrod, J. Fr. A.: Eine Gabe zum gemeinen Nutzen in Predigten, Lehrvorträgen und Aphorismen. I. Heft	1	—
Rothenburg, Adelh. v.: Aus dem Tagebuche einer Haushälterin. II u. 482 S.	6	—
Brake, G.: Zur deutschen Judenfrage. Ein Wort zum Frieden. IV u. 100 S.	1	80
Keck, K. H.: Anna. Ein Gedicht aus der Zeit der schleswig-holstein'schen Erhebung. 4. Aufl.	2	—
Nielsen, Fredr.: Die Waldenser in Italien. Aus dem Dänischen	—	60
Möbius, Paul: Seid allezeit fröhlich! Festgruß zum 100jährigen Jubiläum des Goth. Lehrerseminars am 21. Juni 1880	—	80

